Handbuch

der

Kirchengeschichte.

Mit steter Rücksicht auch auf die dogmengeschichtliche Bewegung.

Von

Heinrich Ernst Ferdinand Guericke,
Doctor und Professor der Theologie.

Neunte wesentlich verbesserte und umgearbeitete Auflage.

Erster Band.
Aeltere Kirchengeschichte.

Leipzig,
Verlag von Wilhelm Engelmann.
1866.

Aus dem Vorwort

zur ersten Auflage.

Theologie-Studirenden, eigentlichen und Solchen, die es in der Kirchengeschichte etwa wieder einmal seyn wollten, vielleicht auch demnächst jedem wissenschaftlich gebildeten Freunde der Theologie, ein gedrängtes Handbuch der christlichen Kirchengeschichte darzubieten, und zwar ein Handbuch, das nicht blos das Factische überliefern, und möglichst genau und gründlich, klar und übersichtlich, bündig und doch (relativ) vollständig überliefern, sondern auch durch genetische und innerlich pragmatische Entwicklung in dessen lebendiges Verständniß einzuführen versuchen sollte: das war der Zweck bei Abfassung dieses Buchs.

Dieser Zweck bedingte denn auch die Art der Ausführung. Namentlich hatte ich im Literarischen und Quellenanführungen mich deshalb stets zu beschränken. In Betreff des Letzteren, so nothwendig eine quellengemäße Anschauung überall die Grundlage des Ganzen und seiner Theile bilden mußte, und bezugsweise mehr oder minder auch bildet, durfte ich doch durch Quellencitate den ohnehin beschränkten Raum für die eigentliche historische Darstellung nicht allzusehr verengen, und ich gestattete mir nur da eine bestimmte Abweichung von dieser Regel, wo (wie z. B. in der Reformationsgeschichte und zum Theil in der älteren Kirchengeschichte) die Wichtigkeit oder Fraglichkeit der Sachen dieselbe nöthig zu machen schien; in Betreff des Ersteren aber mußte ich durch das Bedürfniß der Leser mich hauptsächlich leiten lassen, und ich beschied mich also, literarisch aus dem großen, fast unübersehbaren literarischen Apparat für Kirchengeschichte nur auswählend das namhaft zu machen, was ich für ganz oder theilweise zweckgemäß, den Lesern zur Kenntniß für nützlich, zum Studium für empfehlenswerth, zuweilen auch der Darstellung als Belag für nothwendig hielt; außer Hauptwerken also nur verhältnißmäßig Wenigeres. — Ueberhaupt hatte ich stets,

in einem Handbuche dieser Art, Weitläuftigkeit zu vermeiden. Nirgends indeß durfte die Kürze zum Nachtheil der Sache ausschlagen, und bei allem Streben nach Gedrängtheit blieb daher doch immer die zwiefache Hauptrücksicht jedes Geschichtschreibers auch mein Hauptaugenmerk: es mußte mir stets vor Allem darum zu thun seyn, überall, und zwar je nach der Bedeutung, der absoluten oder relativen, der Gegenstände und Zeiten mehr oder minder ausführlich, theils das Factische rein wiederzugeben, theils zu seinem Verständnisse überall den historisch richtigen Gesichtspunkt festzustellen. In beiden Beziehungen wird der kundige Leser hier eben so wenig den Schüler, als den keineswegs sclavischen Schüler des von mir dankbar verehrten Neander verkennen; eines Lehrers, dem in Inhalt und Form diese ganze Darstellung gar Vieles zu danken hat, von dem ich aber auch das eben gelernt habe, keines Menschen Knecht zu seyn, sondern immerdar zu wachsen an dem einigen Meister, der zunehmen muß, während alle menschlichen Lehrer abnehmen, Christus.

So weit die Darstellung der Geschichte der christlichen Kirche mit christlichem Glauben und Erkennen zusammenhängt, — und dieser Zusammenhang ist der innigste —, habe ich hier denn auch allenthalben (treue Objectivität mit lebendiger Subjectivität stets zu verschmelzen beflissen) meiner wohlbegründeten Ueberzeugung, der erkannten Wahrheit, gemäß geredet; auch da, wo vielleicht etwas von Furcht vor Menschen deshalb mich anwandeln wollte. Hat ja doch mich gerade in meinem Leben das Aufsehen Gottes also geführt, daß ich nicht anders kann und darf! Für die christliche Kirche überhaupt, und für die jederzeit reinste unter den christlichen Gemeinden insbesondere, liebevoll Parthei genommen habe ich dabei nun freilich; sonst machte ich ja aber auch auf eines Christen, eines evangelischen, eines lutherisch-evangelischen Christen Namen mit Unrecht Anspruch, und nur dann hätte ich es anders geburft, gälte in meinem Herzen mir Glaube und Unglaube, Wahrheit und Irrthum, Leben und Tod (im Großen und Groben, wie im Feinen und Kleinen), gleich, oder wähnte ich, das etwa sei kein Partheinehmen, stets nur mit der Parthei stimmen, die gegen jede Parthei protestirt, das etwa sei kein belebendes und leitendes Interesse, alle historisch vorhandenen Interessen indifferentistisch nivelliren. „Ist der Geschichtschreiber nicht ein lebendiger Spiegel der Geschichte, so ist die Geschichte ein Leichnam; ist er aber ein lebendiger Spiegel, wie sollte nicht der heiligste Grund seiner eignen Seele in der Geschichte des Heiligen überall hervortreten?" — Partheiisch aber wünsche und hoffe ich nirgends gewesen zu seyn.

Das Buch tritt zu einer Zeit öffentlich hervor, wo mehrere ähnliche

zugleich mit ihm. Das ist ein Zeugniß, daß es einem Bedürfnisse mit hat abhelfen wollen, welches da und gefühlt war. — In der Furcht Gottes ist es geschrieben worden. Bei Ihm, dem Herrn und Haupte der Kirche, steht es, ob Er es einen Stein, ein Steinchen, zum großen Baue Seiner göttlichen Stadt mit seyn lassen will, oder nicht. Ihm übergebe ich es ganz. Seinem allerheiligsten Namen allein schreibe ich es zu.

Halle, am 10. Juni 1833.

Aus dem Vorwort

zur siebenten Auflage.

Die in den Jahren 1836 bis 1846 erschienenen fünf Auflagen dieses Buches, die zweite bis sechste, sind — so weit dies bei der damaligen unerwartet schnellen Folge der Auflagen thunlich war — stets in jedem Bezug gewissenhaft verbesserte und zugleich vermehrte gewesen, wodurch seit der 6. Auflage auch die ursprüngliche Zahl von zwei Bänden auf drei gestiegen ist. Die Besserung ging nicht blos auf das Einzelne, sondern auch zum Theil auf die Anlage und Behandlung des Ganzen; sie beruhte nicht blos auf veränderter Einsicht in einzelne historische Erscheinungen, sondern auch auf veränderter, insbesondere zu consequenterer Objectivität hindurchgedrungener Anschauung des geschichtlichen Verlaufs. — So sieht die neueste Gestalt des Buchs der ältesten allerdings denn kaum noch ähnlich, und zu dieser Unähnlichkeit dürfte die vorliegende siebente Ausgabe wohl selbst noch das Meiste beitragen. Sie unterscheidet sich von den früheren Auflagen u. A. durch weit genauere Beachtung des dogmengeschichtlichen Elements der Kirchengeschichte, theils in nunmehriger Zufügung eines rein dogmengeschichtlichen, eines besonderen, die dogmengeschichtliche Einzel-Entwicklung behandelnden Abschnitts bei jeder Periode, theils und vornehmlich in sorgsamerer dogmengeschichtlicher Färbung der ganzen kirchenhistorischen Lehr- und Cultusbewegung.

Das Buch hat in einem Maße, wie ich es nicht geahnet hatte, aber eben so beschämt als getröstet erkenne, Handlangerdienst dem höchsten und herrlichsten Baumeister thun dürfen. Wohl! Das theuerste Kleinod geistigen Erbes, die väterliche Kirche des lauteren Gotteswortes, das ja auch allein die Verheißung hat gestern, heut und in Ewigkeit, ist geborgen; die armen Werkzeuge, sind sie verbraucht, mögen ruhen! Joh. 3, 30.

Halle, 20. März 1849.

Aus dem Vorwort

zur achten Auflage.

Die 8te Auflage dieses Buchs erscheint, nachdem seit Hervortritt der 7ten durch höchst werthvolle, zum Theil erst neu aufgefundene kirchenhistorische Documente das kirchengeschichtliche Material und durch eine Menge neuer kirchengeschichtlicher Forschungen und Bearbeitungen das kirchenhistorische Formal überaus bedeutsam anderweit gefördert worden ist. Der Verfasser hat gewissenhaft das Alles beachtet und verarbeitet und dadurch, so wie durch eignes Fortschreiten in Erkenntniß, Anschauung und Darstellung, dem Ganzen mehrfach eine ganz andere Gestalt gegeben, welche, wie er hofft, dem Buche auch unter den neuen Concurrenzen seine nachsichtigen Freunde erhalten wird.

Alle 8 Auflagen des Buches (wie ähnlich die nunmehr bereits 15 [1]) Jahrgänge der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie) bezeugen den ernsten und festen, den ökumenischen und irenischen Lutheraner; und der werde ich seyn und bleiben, so lange sich ein Odem in mir regt. Es ist ein gar zu thörichtes Gerede, wenn man von Abfall oder auch nur von Ausweichung aus der Richtung wissen will. Damit steht aber nicht im Widerspruch, daß den wechselnden Wirren der Zeit, dem grundverschiedenen Charakter der Verhältnisse gegenüber ich doch auch verschieden mich aussprechen durfte [2]). Einfach lutherischer Theolog, allzeit Kirche fordernd von reinem Wort und reinem Sacrament, allezeit unfähig, je mit Secte, statt mit Kirche mich zu begnügen, bin ich dabei stets geblieben; und nur das Eine galt und gilt mir unbedingt: Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte. — Im Uebrigen ist es nicht umsonst gelebt, wenn die Person erliegt, die Sache siegt; und deren Sieg halten wenigstens ihre Feinde jetzt schwerlich mehr auf. Gott aber sei Dank, der uns einer Zeit Genossen gemacht, wo Er selbst sichtlicher als je das höchste Richteramt (daß „Gott widerstehet den Hoffärtigen," „vom Stuhle stößt die Gewaltigen und erhebet die Niedrigen") zu üben begonnen hat.

Halle, am 25. Februar
(am Schlusse eines Vierteljahrhunderts theologischer Professur)
1854.

---

1) Jetzt 26.

2) Ich will heute — im Jahre 1865 — nicht wiederholen, was ich vor einem Jahrzehend über die kampfesvolle Gestaltung meines eignen Lebens unter dem Wechsel der Welt- und Kirchenverhältnisse hier weiter geschrieben, und was die Leser, welche es interessirt, im Vorwort zur 8. Auflage finden können.

Vorwort

zur neunten Auflage.

In der 8ten Auflage hatte ich gemeint mein letztes Vorwort zum Handbuche der Kirchengeschichte zu schreiben. Gott hat es anders gewollt, und ich freue mich dessen aufrichtig und dankbar. So habe ich Gelegenheit, 32 Jahre nach dem ersten, 10 nach dem letzten Hervortritt des Buchs, Vieles, Vieles im Material zu bessern nach Maßgabe des Fortschritts in historisch theologischer Erkenntniß und Arbeit, so insbesondere auch Gelegenheit, einerseits die Anlage und Theilung des Ganzen weit sachgemäßer umzugestalten, andererseits Alles in eine gedrängtere Form zu gießen, alle sich irgend breit machende Ranken und Auswüchse schonungslos zu beschneiden. Daß das Buch so dünner geworden, ist aber nicht blos Folge dieses Strebens, sondern ebenso sehr des völlig veränderten compresseren Druckes und größeren Formats. Leider hat nur der Hr. Verleger der 8. Auflage mich nicht eher von der Nothwendigkeit einer neuen benachrichtigt, als bis auch das letzte Exemplar der früheren abgesetzt war. In Folge dessen hat das Buch während der Ausarbeitung und des Drucks dieser 9ten im Verkehre leider fehlen müssen. Doch sollen s. G. w. der 2te und 3te Bd. des Ganzen sammt dem Register diesem ersten nun unverzüglich folgen.

Halle, 29. September 1865.

H. E. F. Guericke.

Inhalt

des

ersten Bandes.

Druckfehler.

S. 18. Anm. 2. statt Patr. l. Eutychii Patr.

Einleitung.

§. 1.

Kirchengeschichte.

I. Kirche.

Nachdem das ursprüngliche lebendige Gottesbewußtseyn, von Gott selbst der menschlichen Natur eingepflanzt, durch die Sünde der Menschen war getrübt worden, und nun, statt sich allein auf den wahren Gott zu richten, Gott und Natur (vgl. 1 Cor. 10, 20.), Schöpfer und Welt mit einander vermischt, und so den Pantheismus und Polytheismus in seinen mannichfachen Gestaltungen und mit seinen mannichfachen Greueln hervorgebracht hatte: war nur noch Ein Volk übrig, unter dem, nach besonderem Rathe Gottes und durch wundervolle göttliche Veranstaltung von jeher, der Glaube an den Einen wahren Gott und sein Dienst sich erhalten, welchem Volke, damit es die menschliche Sünde und Schuld tief erkenne und fühle, Gott durch Moses, seinen Knecht, ein heiliges Gesetz gegeben, und unter welchem er durch seine Propheten, je länger, je lauter und klarer, die frohe Botschaft verkündigt hatte, — den Trost der gefallenen Menschheit von Anbeginn (1 Mos. 3, 15.) —, daß aus ihm der Erlöser hervorgehen solle, das Licht der Welt, der die Sünde und Schuld durch sein heiliges Leben und versöhnendes Leiden von der ganzen gefallenen Menschheit hinwegnähme, und Allen aus allerlei Volk, Juden zunächst und dann Heiden, die, im Glauben mit Ihm geeint, sein Eigenthum würden, durch seine Verherrlichung eine neue göttliche Lebenskraft zur Gerechtigkeit und Seligkeit mittheilte.

Dieser **Jesus Christus** erschien nun auch zur ersehenen Zeit, vollbrachte durch den Tod und besiegelte durch die Auferstehung sein Erlösungswerk, und segnete es nach seiner Rückkehr zum Vater durch die Ausgießung des Heiligen Geistes, durch welche die christliche Kirche auf Erden ins Daseyn trat. Der Verein nehmlich aller aus der sündigen Welt durch die Erlösungsthat Jesu Christi und das sie verkündigende Wort Gottes zum Eigenthum des Herrn, ja zum Leibe des Herrn, (zum κυριακόν, zur κυριακή, Kirche) — eine wahre ἐκκλησία — berufenen und erkohrenen und durch den gemeinsamen Glauben an den Erlöser im heiligen Geiste verbundenen Menschen, mit anderem Worte die lebendig geschichtliche Gestaltung der Erlö-

fungsthat Gottes unter den Menschen, — das ist die *christliche Kirche*[1]); ein Verein, seinem Wesen nach unsichtbar zusammengehalten durch das unsichtbare Band des Heiligen Geistes, aber, in seiner Erscheinung, doch auch zugleich sichtbar bestehend in einem, jenem heiligen Geiste möglichst entsprechenden, sichtbaren heiligen Leibe.

Die Kirche also im eigentlichen Sinne datirt erst von der Erscheinung Christi in der Welt. Wesenhaft vorbereitet aber ist dieselbe von Anbeginn worden, theils schon mittelbar, im Gewissen, unter den ihrer eignen natürlichen Entwicklung überlassenen Heidenschichten, theils und vor Allem unmittelbar, im positiven Gesetze und in der messianischen Verheißung, unter Israel. Dürfen diese Vorbereitungen auch Kirche genannt werden, so ist die Kirche (im weiteren Sinne) ja freilich so alt, als Gott sein Wort der Welt geoffenbart hat; sie hat dann doch immer aber erst mittelst der vollendeten leibhaftigen Erscheinung und Offenbarung des Wortes in der Welt, in der thatsächlich geschehenen Erlösungsthat des Mensch gewordenen Sohnes Gottes und der Hingabe der Menschheit an dieselbe, die eigenthümlich vollendete christliche Gestalt gewonnen.

Im Lichte der göttlichen Offenbarung angeschaut[2]), theilt sich ja die *heilige Gesammtgeschichte des Reiches Gottes* wesentlich in zwei Epochen. Die *erste* umschließt die Schöpfung der Creatur durch den allmächtigen Schöpfer; auch sie schon Gegenstand der Geschichte, da alles Schaffen eine Succession des Werdens darstellt. Die *andere* umfaßt die eigne freie und selbstständige Entwicklung der Creatur. Die freie Creatur konnte aber, statt sich für die normale Entwicklung (Evolution) zu bestimmen, eine abnorme (Revolution) einschlagen, von ihrer göttlichen Bestimmung abfallend, um dann entweder in diesem Falle mit allen seinen Folgen nach eignem Gesetze weiter zu gehen, oder in demselben durch Gottes Gnade und Allmacht mittelst einer Restitution negirt zu werden. Solcher Abfall und solche Restitution ist in der Gesammtgeschichte zwei Mal eingetreten, zuerst in der *Urwelt* (als *erstem Weltalter*) im theilweisen Fall der Engel[3]), sodann in der *Vorwelt* (dem

---

1) *Kirche* sonach — mit Hindeutung auf das innere Wesen der Kirche — von κυριακή, wie diese Ableitung Walafr. Strabo (im 9. Jahrh.) de rebus ecclesiasticis c. 7. gibt (vgl. *Gieseler's* Kirchengeschichte Bd. I. S. 1.). Dies griechische Wort hätten dann von den Griechen die Gothen aufgenommen, von denen es zu den übrigen germanischen Stämmen (und auch zu den Slawen) gekommen wäre. — Nach H. *Leo* dagegen (Ferienschriften. H. 1. Halle 1847. S. 54.) soll das Wort, hindeutend nur auf das Aeußere der Kirche, vielmehr celtischen Ursprungs und dann etwa von englischen Missionarien nach Deutschland verpflanzt seyn. Cyrch (spr.: kyrch) oder cylch heißt da nehmlich der Mittelpunkt, um den sich etwas sammelt, der Versammlungsort. Indeß darf die Sache doch wohl schwerlich für ausgemacht gelten. Für die griechische Abstammung des Wortes spricht wohl immer noch mehr das Daseyn desselben nicht nur in allen germanischen Dialekten (schwedisch kyrka, dänisch kirke ꝛc.), sondern selbst auch bei den von Griechenland aus bekehrten Slawen (polnisch cerkiew, russisch zerkow, böhmisch cyrkew ꝛc.), und der Uebergang eines celtischen Wortes zu diesen Slawen bliebe doch schwer begreiflich.

2) Vgl. die Abhandlung von J. H. *Kurtz*, in der Zeitschrift für die gesammte luth. Theol. u. K. 1853., I. S. 1 ff.

3) Die Engelwelt (nach Hiob 38, 7. bereits da beim Sechstagewerk) — ohne den Charakter der Geschlechtlichkeit, und darum nicht durch ein successives, sondern durch ein simultanes Band zu gemeinsamer Gattung verbunden, und geschaffen als der Sphäre des freien Geistes angehörend mit der Potenz zu ihrer von Gott gewollten Vollendung, wenngleich nicht schon mit dieser selbst — entwickelte sich theils in Evolution, theils in Revolution; denn da ihr Gattungsbegriff nur durch gemeinsame Stellung und Aufgabe, nicht durch Zeugung und Fortpflanzung bestimmt ist, so involvirte der Fall des einen Theils der Engel nicht auch schon den des anderen, wenngleich vermöge des simultanen Bandes doch die Selbstbestimmung des einen Theils auch den anderen zur Entscheidung nöthigte. Die Revolution der einen, wie die Evolution der anderen, war aber eine absolute, denn beides war reine Selbstbestimmung, daher absolute Negation oder Position des göttlichen Willens, obwohl die absolute Vollendung zur Verdammniß oder Vollseligkeit doch erst eintreten wird, wenn der ganze Kampf zwischen Gut und Böse einst ausgekämpft seyn wird.

zweiten Weltalter) im Fall des Menschen [1]). Durch Adams Fall in Folge satanischer Verführung trat die Sünde als Scheidewand zwischen Gott und Menschen, den großartigen organischen Zusammenhang des Geschaffenen zerreißend; als der Sünde Sold aber erschien der Tod als kosmische Potenz, alle Verhältnisse durchdringend, alle Beziehungen durchschneidend. So brach denn jetzt ein drittes Weltalter (für die Menschenwelt das zweite) an, ὁ αἰὼν οὗτος, das erste und einzige, dessen Geschichte die göttliche Offenbarung nun fortlaufend verfolgt, die Geschichte der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts, theils in Hoffnung auf den zukünftigen, theils im Glauben an den erschienenen Erlöser. Das erste Stadium dieser Geschichte reicht bis zu einem Totalgericht, welches eintrat, weil in dem Kampfe eines Reiches Gottes in Knechtsgestalt mit einem Reiche der Welt in kräftiger Blüthenentfaltung die zarte Pflanze des Reichs Gottes durch das in frischester Kraft wuchernde Unkraut schier erstickt ward. Von der Sündfluth bis zu Abrahams Erwählung führt sodann das zweite Stadium. Ein neues Menschengeschlecht erfüllt die erneute Erde; aber auch in ihm wohnt Adams Sünde, in deren Folge sich die Völker zerstreuen und das Heidenthum mit seinen eignen Wegen sich immer entschiedener ausbildet. Da beginnt das hochbedeutsame dritte Stadium, die Periode der unmittelbaren Heilsvorbereitung, von Abraham bis Christus. Ein Volk wird erwählt aus der Masse der Völker zum Träger und Pfleger des Heiligthums, während Gott die Heiden, nur durch die Gottesstimme des Gewissens noch gehalten, ihre eigenen Wege wandeln läßt. Das Erbe des gemeinsamen Vaterhauses, die Erinnerung und Hoffnung der gemeinsamen Uroffenbarung war bald in den schwelgerischen Naturreligionen vergeudet, und das Heidenthum sollte erfahren und zeigen, was die sich selbst überlassene Menschheit zu entwickeln vermöge. Ihm gegenüber das Volk Israel, die göttliche Oppositionspartei, der Protestantismus, in der alten Geschichte. Zuerst erscheint unter ihm das Reich Gottes, in der Geschichte der Patriarchen, nur als Familie; Ein Mann Träger des Gottesreichs und an sein Geschlecht die allgemeine Heilsverheißung geknüpft. Den Uebergang von Familie zum Volke bildet die Uebersiedelung nach Aegypten, und in der Gesetzgebung durch Moses tritt das Reich Gottes in die Form des Staats und (im weiteren Sinne) der Kirche ein. Hierauf folgt der Zeitraum der Einnahme des verheißenen Landes als der letzten Bedingung selbstständig nationaler Existenz, und dann die Zeit der Richter, wo sich aus dem Glaubensleben des Volks heraus nach allen ihren Beziehungen die Theokratie verwirklichen sollte. In ihrem Verlaufe bahnt sich aber eine neue Zeit an, von Samuel bis zum Tempelbau. Es bildet sich einerseits der Prophetenstand, und die Prophetie mit der immer bestimmteren Heilsverheißung wird zu einem bleibenden Ferment des israelitischen Staatslebens, der Mund Gottes und das Gewissen des Staats. Daneben aber tritt, von Jehovah geduldet und anerkannt, als neues Element der Centralisation das Königthum ein, und die Messianische Hoffnung knüpft sich an Davids Geschlecht. Die Theokratie hat ihre höchste Blüthe erreicht, und seit dem Tempelbau empfängt da auch die Messianische Idee ihre ausgebildetste Darstellung; politisch aber ist das schon die Periode allmähligen Verfalls, der immer weiter fortschreitet, und endlich auch das Verstummen der Prophetenstimme im Gefolge führt. Vom Verstummen der alttestamentlichen folgt dann noch bis zum Erklingen der neutestamentlichen Prophetie ein 400jähriger Zeitraum. Das Zuchtmittel des Exils trug seine Frucht; das Ankämpfen heidnischen Princips ward siegreich überstanden, und noch einmal das Volk auch selbst politisch selbstständig. Dagegen aber entwickelten sich nun immer drohender im Volkscharakter Züge, welche die Masse auch Israels endlich zur Verwerfung des vier Jahrtausende lang verheißenen und angebahnten Heils brachten, während doch alle rechten Kinder Abrahams um so brünstiger ihre Blicke auf die Verheißung richteten. So trat denn jetzt das große vierte Stadium des laufenden Weltalters ein. Viertausendjährige Erfahrung hatte der Welt das Bewußtseyn gegeben, daß durch eigne Kraft und Weisheit das Heil nicht zu erlangen sei, weder auf dem Wege des Gesetzes, der im günstigsten Fall nur den Erlöser ersehnen und erhoffen ließ, von der Masse aber ohnehin nur verkehrt und versperrt worden war, noch viel weniger heidnisch weltlicher Cultur und Wissenschaft.

---

1) Der Mensch, ebenfalls der Sphäre des freien Geistes angehörig, jedoch bedingt durch die sinnliche Creatur, erlag — der Möglichkeit gemäß — der Versuchung, der er mit innerer Nothwendigkeit (obgleich ohne Nothwendigkeit des Falls) ausgesetzt war. In Adam aber fiel und in dem zweiten Adam siegt das ganze Geschlecht, weil der eigenthümliche Charakter des Menschen in der Geschlechtlichkeit, die Fortpflanzungskraft der Sünde, wie des Heils, im Geheimnisse der Zeugung und der Kindschaft liegt.

Die Sünde der Menschen hatte der Natur, wie selbst dem Gesetze mit der Verheißung, die Heilskraft genommen. *Da ward das ewige Wort selbst Fleisch* — Gott Mensch — als Anfänger eines neuen Menschengeschlechts. Aller Krankheitsstoff des Organismus wirft sich auf dies Eine gesunde Glied, um von seiner auf Alles ausströmenden Lebenskraft überwunden zu werden. Das apostolische Wort und Werk setzte alle Bedingungen stetiger Fortentwicklung, deren geschichtlichen Verlauf in stetem Kampfe nun eben die *Geschichte der Kirche im engeren Sinne* darstellt: ein Verlauf mit dem Vermögen und dem Streben, allen entgegenkämpfenden Mächten gegenüber das Heil auf alle Verhältnisse des Lebens zu ergießen, bis dereinst, nachdem die Macht der Finsterniß, selbst den höchsten Gipfel der Gewalt erst erstürmend, alle ihre letzte Kraft zum Schlußkampfe der Verzweiflung wird gesammelt haben und sein letzter Triumph in sein letztes Gericht wird umgeschlagen seyn, das *neue ewige Stadium*, ein *neues ewiges Weltalter*, ὁ αἰὼν μέλλων, die Ewigkeit der absoluten Vollendung folgt, worin die Entwicklung zur Ruhe, die Geschichte zum Schluß, der göttliche Rathschluß zur vollsten adäquatesten Darstellung, die Idee zur Erfüllung in der Erscheinung, die ganze Schöpfung zum harmonischen Zusammenklang im Schöpfer gelangt seyn wird. Dies das große Endziel zu den alttestamentlichen Anfängen, die *kämpfende Kirche sammt ihrer Geschichte in der Mitte*.

II. Kirchengeschichte.

Die Darstellung nun des geschichtlichen Verlaufs jener geistlichen Gemeinschaft der Kirche, die Darstellung der Art und Weise, wie die lebendig geschichtliche Gestaltung der Erlösungsthat des Gottmenschen in der Gemeinschaft der Kirche sich successiv in der Zeit entwickelt hat, das ist Kirchengeschichte.

Wenn so natürlich nicht die Zeit der Vorbereitung und Anbahnung, sondern die Zeit der Ausführung, Aneignung und Vollendung des Heils, mit anderen Worten nicht die alttestamentliche, sondern die neutestamentliche Zeit das Gebiet der Kirchengeschichte ausmacht, so ist doch die letztere nur erst ein noch Unabgeschlossenes. An sich nehmlich und im Ganzen bietet sich in der neutestamentlichen Zeit, auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, wieder ein Vierfaches zur Unterscheidung dar: die Periode der Erwerbung und Darstellung des Heils in der Person des geschichtlich erschienenen Erlösers, die Periode der grundlegenden Verkündigung des Heils durch seine unmittelbaren Apostel, die Periode der Aneignung des Heils in der fortlaufenden Entwicklung der Kirche, und die Periode der schließlichen Vollendung des Heils durch die Wiederkunft des Erlösers. Aber das Letzte ist noch nicht Geschichte, sondern nur Prophetie, und vor Allem bildet natürlich jenes Dritte den Schauplatz der Kirchengeschichte.

Auf diesem Schauplatze hat nun die Kirchengeschichte alle einzelnen Momente des Wesens und Lebens der Kirche historisch zu entwickeln. Wo und wie sich die christliche Kirche im Kampfe mit dem Ungöttlichen in der Welt verbreitet, wie ferner ihr sichtbarer Leib bei der menschlichen Gebrechlichkeit zu allen Zeiten sich zu dem unsichtbaren, sie beseelenden Geiste verhalten, und welche Form er stets angenommen, und endlich was sie zu allen Zeiten in jenem Kampfe mit dem Bösen an ihren Gliedern und in der ganzen Menschheit an Erkenntniß und Lebensfrucht gewirkt, wie ihre Bestimmung erfüllt und ihrem Endziele sich genähert habe: alles dies sind die Momente kirchengeschichtlicher Darstellung.

Um aber dieser Aufgabe der Kirchengeschichte zu entsprechen, dazu genügt freilich keineswegs ein blos chronologisches Zusammenstellen von Thatsachen, sondern hauptsächlich das Princip und zwar das *innere* Princip der

kirchlichen Erscheinungen[1]) ist zu entwickeln, wobei dann am geeignetsten der synchronistische und der sachliche Zusammenhang (ersterer nach gewissen Perioden der Hauptabschnitte kirchlicher Entwicklung, letzterer in Bezug auf die Momente der Ausbreitung oder Beschränkung, der Verfassung, des Lebens und Cultus, und der Lehrgeschichte der Kirche) sich verbindet.

III. Kirchengeschichtsquellen[2]).

Alles das, was nun hiebei dazu dient, die Geschichte der Kirche durch glaubhaftes Zeugniß zu begründen und zu erläutern, ist kirchengeschichtliche Quelle. Diese kirchengeschichtlichen Quellen aber sind theils directe, unmittelbare, ursprüngliche, theils indirecte, mittelbare, abgeleitete.

Unmittelbare Quellen sind die, welche als reine Abdrücke des Geschehenen erscheinen, also den rohen Stoff geben; mithin einerseits Denkmäler (alle Werke der bildenden Kunst, namentlich auch Bilder insbesondere)[3]) und Inschriften[4]), andererseits Urkunden. Und dieser Urkunden gibt es dann je nach den verschiedenen Momenten des Lebens der Kirche und also nach den verschiedenen Theilen des kirchengeschichtlichen Gebietes verschiedene Arten. Im Einzelnen kommen unter den unmittelbaren urkundlichen Quellen in Betracht: für fast alle Theile der Kirchengeschichte, vornehmlich für Kirchenverfassung und christliches Leben, die Briefsammlungen einflußreicher Kirchenlehrer; für Kirchenverfassung die auf die Kirche sich beziehenden Staatsgesetze[5]); für Verfassung, Cultus und Lehrgeschichte die Acten der Kirchenversammlungen[6]), sowie auch die Schreiben hervorragender Kirchenoberer,

---

1) Alles aus einem Zusammenwirken äußerlicher Ursachen ableiten zu wollen, würde gerade die größten Erscheinungen gänzlich entstellen und die Kirchengeschichte in unzusammenhängendes und todtes Stückwerk verwandeln.

2) Vgl. C. W. F. Walch Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie. Leipz. 1770., und Ebendess. Grundsätze der zur Kirchenhistorie des N. T. nöthigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntniß. Göttingen. 2te Aufl. 1773.

3) J. Ciampini Vett. monumenta. Rom. 1747. 3 Voll. fol. — Jacutii Christ. antiquitatum specimina. Rom. 1752. IV. — F. Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 H. 4. — Helmsdörfer Christl. Kunstsymbolik und Ikonographie. Frkf. a. M. 1839. 8. — Didron Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Par. 1843. 4. (vergl. mit C. Schmidt Anzeige dieses Buchs in den Theologischen Studien u. Kritiken 1845. S. 760 ff.). — H. Alt Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theol. Wissensch. Berl. 1845.

4) D. Vallarsi et L. Pindemonti Sacre autiche inscrizioni. Veron. 1772. 4. — Außerdem die allgemeineren Werke: J. Gruteri Thes. inscriptt. Amst. 1707., M. Gudii Inscr. Leuward. 1731. fol., und L. A. Muratori Thes. vett. inscrr. Mediol. 1742. fol.

5) Die der römischen Kaiser im Codex Theodosianus (er umfaßt die Gesetze der Kaiser von Coustantin bis Theodosius II., 312 bis 436, in 16 Büchern, im letzten die kirchlichen Gesetze) und im Codex Justinianeus (auf Justinians II. Befehl gesammelt und 534 als codex repetitae praelectionis publicirt, in 12 Büchern, im ersten die kirchlichen Gesetze, wozu noch novellae von 535 – 559 hinzukommen); die der fränkischen Könige in der Collectio capitularium regum Francorum aus dem 9ten Jahrhundert (herausgegeben von Steph. Baluzius. Par. 1677., und am besten in Pertz Monumenta Germaniae histor. T. III. IV.); die der deutschen Kaiser in M. G. Haiminsfeldii Coll. constitutionum imperiallum. Frcf. 1713. — Besonders wichtig sind hier auch die Concordate.

6) Sammlungen der Concilienacten: Concilior. omnium collectio Regia (die königlich französische). Par. 1664 sqq. 37 Bde. Fol.; — ferner die Coll. von Ph. Labbé

vornehmlich der Römischen Bischöfe[1]); für christliches Leben die Regeln der Mönchsorden[2]), auch autoptisch-urkundliche Lebensbeschreibungen von Märtyrern und Heiligen[3]) und die Chroniken des Mittelalters[4]); für Leben und Lehre die Predigten der Kirchenlehrer; für Cultus und Lehre die Liturgieen[5]);

---

und Gab. Cossart. Par. 1672 sqq. 17 Bde. Fol. und 1 Suppl.-Bd. von St. Baluzius. Par. 1683.; — die von J. Harduin. Par. 1715 sqq. 12 Bde. Fol.; — die von Nic. Coletus. Venet. 1728. 23 Bde. Fol. und 6 Suppl.-Bde. von Mansi. Lucc. 1748.; — und vorzüglich Sacrorum concilior. nova et ampliss. collectio. Cur. J. Dom. Mansi. Flor. et Ven. 1759 sqq. 31 Bde. Fol. — Ein Auszug: G. D. Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4ten und 5ten Jahrh. Lpz. 1780. 4 Thle. 8. — Ein einfacher Abdruck der Schlüsse der älteren Concilien vom 4ten bis 7ten Jahrhundert H. T. Bruns Canones apostolorum et conciliorum secc. 4.—7. 2 Voll. Berol. 1839. 8. — Vergl. auch C. W. F. Walch Entwurf einer vollständ. Geschichte der Kirchenversammll. Lpz. 1759. und C. J. Hefele Conciliengeschichte. Freib. 1855 ff. (bis ins 9. Jahrh. 4 Bde.).

1) C. F. G. Schoenemann Pontificum Romanor. a Clemente usque ad Leonem M. epistol. genuinae. T. I. Gott. 1796. 8. — Bullarium Romanum (von Leo d. Gr. bis zu Benedict XIV.), angefangen von L. Cherubini 1655, mit Fortsetzungen Luxemb. 1727—58. 19 Bde. Fol. — Ampliss. collectio bullarum, privilegiorum ac diplomatum pontificum Romm. von Car. Coquelines. Rom. 1737. 28 Bde. Fol. — Neuerdings, Rom. seit 1835, ist das Bullarium Rom. von 1758 bis 1830 fortgesetzt worden (Bullarii Romani Continuatio S. Pontiff. Clem. XIII., Clem. XIV., Pii VI. et VII., Leon XII. et Pii VIII... op. et studio Comitis A. Spetia. 1835—44. Tom. I—VIII. Fol. maj.).

2) Luc. Holstenii Codex regularum monasticar. et canonicar. Rom. 1661. 4 Bde. 4.; auctus a Mar. Brockie. Aug. Vind. 1759. 6 Bde. Fol.

3) Hauptsächlich die Acta proconsularia oder praesidiaria, mit den von alten Märtyrern selbst oder von anderen beim Verhör anwesenden Christen aufgezeichneten Geschichtsdarstellungen. (S. Theod. Ruinart Acta primorum martyrum. Ed. 2. Amstel. 1713. fol.). Dazu dann auch für die folgenden Zeiten eine Menge anderer, freilich sehr ungleich beglaubigter, Sammlungen von Märtyrer- und Heiligen-Geschichtsdarstellungen; zunächst ältere Sammlungen, wie Eusebius de martyribus Palaestin. (zum Theil Augenzeugenbericht), Theodoreti historia religiosa, und nicht wenige martyrologia und menologia; dann mittelalterliche, wie Vincent. Bellovacensis (gest. 1264) Speculum historiale, Jacob. de Voragine Legenda aurea (verfaßt um 1290), Petr. de Natalibus Catalogus sanctorum (beendigt 1382); endlich neuere, wie Alo. Lipomanni Vitae sanctorum. Rom. 1551 sqq. 8 Voll., Laur. Surii Vitae sanctorum orientis et occidentis. Col. 1569. 6 Voll., H. Rosweydi Vitae sanctorum. Antv. 1619. fol., und als die reichste Sammlung: Joh. Bollandi (und Anderer: Henschenii, Papebrochii u. s. w.) Acta sanctorum, quotquot toto orbe coluntur. Antv. 1643—1794. 53 Bde. Fol. (nach den Monatstagen geordnet, bis zum 6. Oct.).

4) Eine Uebersicht in dem öfter erneuerten Werke von Freher: Directorium historicorum medii potiss. aevi post Freherum et iteratas Koehleri curas rec. em. aux. G. C. Hambergerus. Gott. 1772. 4. Vgl. auch C. F. Rösler De annalium med. aevi varia condit. Tub. 1788. 4., Deff. Chronica med. aevi nov. hac ed. coll. T. I. Tub. 1798., und Lochner Das deutsche Mittelalter in den wesentlichsten Urkunden. Nürnb. 1851.

5) E. Renaudot Liturgiarum orientalium collectio. Par. 1715. 16. 2 Bde. 4. — und L. A. Muratori Liturgia Romana vetus. Ven. 1748. 2 Bde. Fol. — (Nächstdem auch J. Mabillon De liturgia gallicana. Par. 1729. 4.; J. Pinius Liturgia antiqua Hispana, Gothica, Mozarabica cet. Rom. 1749. 2 Voll. fol.; J. Goar Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum. Ven. 1780. fol.; u. a.). — Als allgemeinere Hauptwerke: aus früherer Zeit J. Al. Assemani Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom. 1749 sqq. 13. Bde. 4., aus neuerer H. A. Daniel Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. 4 Voll. (röm., luth., ref., orient. K.) Lips. 1847—53. 8.

für Lehrgeschichte die Apologieen und Bekenntnißschriften [1]) und überhaupt die rein dogmatischen Schriften der Kirchenlehrer [2]).

Mittelbare Quellen dagegen sind die, welche nicht einen unmittelbaren Abdruck der Geschichte geben, sondern den kirchenhistorischen Stoff verarbeiten, also die Kirchengeschichtschreiber, welche ja — als Commentare gleichsam der directen Quellen — das Factische nur nach ihren eignen Kenntnissen und Ansichten erzählen, woraus dann erst die historische Kritik das rein Factische auszuschälen hat.

§. 2.

Kirchengeschichtsorganismus.

I. Gliederung an sich.

Nach den zeitlichen drei Hauptmodificationen der Entwicklung des christlichen Geistes und Lebens gliedert sich die Kirchengeschichte selbst nothwendig in drei große Hauptperioden. Die sechs ersten Jahrhunderte nehmlich [3]) constituiren so während des Zusammentreffens des Christenthums mit der griechisch-römischen Nationalität und Bildung und der Blüthe des Christenthums auf alt klassischem Boden die christlich-kirchliche Grundlage in ihrem

1) Die älteren in C. W. F. Walch Bibliotheca symbolica vetus. Lemg. 1770. und A. Hahn Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kath. K. Bresl. 1824. 8. — Sammlungen der Symbole der lutherischen Kirche von A. Rechenberg. Lps. 1677. 1756, C. M. Pfaff. Tub. 1730, J. A. H. Tittmann 1877, C. A. Hase 1827. 37. 46, J. A. Müller Stuttg. 1848, u. A.; der reformirten von J. C. W. Augusti Elberf. 1828. u. H. A. Niemeyer Lps. 1840.; der r. kathol. von J. T. L. Danz Vim. 1835. u. F. W. Streitwolf Gott. 1835.; der griechischen von E. J. Kimmel Jen. 1843. — Genaueres darüber in meiner Allgem. christl. Symbolik. Lpz. 3. Aufl. 1861.

2) Sammlungen von Schriften der älteren Kirchenlehrer: Magna bibliotheca veterum patrum ed. M. de la Bigne. Par. 1575., am vollständigsten Par. 1654 sqq. 17 Thle. Fol. (nur lateinische); — Maxima bibl. vett. patrum. Lugd. 1677 sqq. 27 Thle. Fol. (die griechischen Patres in lateinischer Uebersetzung; aber zugleich auch viele mittelalterliche Kirchenlehrer); — A. Gallandi Bibl. graeco-lat. vett. patrum (die kleineren patristischen Werke; aber unvollendet). Ven. 1765 sqq. 14 Thle. Fol.; — Caillau et Guillon Coll. s. patrum. Par. 1841 sqq. (148 Voll. mit 25 Bdn. Indices); — J. B. Migne Biblioth. universalis ss. patr. cet. Ser. I. (eccl. lat.) Par. 1844 sqq. (106 Bde.; bis ins 8te Jahrhundert). — Ergänzende Sammlungen: H. Canisii Lectiones antiq. 1601., vermehrt durch Basnage, Amst. 1725. 6 Voll. fol.; F. Combefisius Bibliotheca scriptor. ecclesiast. auctarium nov. 1648. 72. 4 Voll. fol.; L. d'Achery Spicilegium vet. aliqu. scriptor. Par. 1655. 13 Voll. 4.; St. Baluze Miscellanea. Par. 1678., ed. Mansi. 1761. 4 Voll. fol.; B. Pez Thesaurus anecdotor. noviss. Aug. Vindel. 1721. 6 Voll. fol.; E. Martène et U. Durand. Vet. scriptor. et monumentor. ampliss. collect. Par. 1724 sqq. 9 Voll. fol.; Angelo Maï Scriptor. vet. nov. collect. e vatican. codd. ed. Rom. 1825 sqq.; J. B. Pitra Spicilegium Solesmense compl. ss. patrum scriptorumque eccl. anecdota hactenus opp. T. I. Par. 1852. 8. (vgl. darüber Zeitschr. f. d. luth. Th. 1855. S. 548 ff.). — Sammlungen der Fragmente verloren gegangener Schriften: J. E. Grabe Spicilegium ss. patrum et haereticor. I. et II. sec. Oxon. 1698. 2 Thle. 8., und M. J. Routh Reliquiae sacrae. Oxon. ed. 1. 1814 sqq. 4 Thle. 8. — Patristische Uebersetzungen und Auszüge in C. F. Rößler Bibliothek der Kirchenväter. Lpz. 1776 ff. 10 Bde. 8.

3) Doch grenzt diese Zeit sich mit dem 6. Jahrhundert nicht fest ab, sondern ragt bezugsweise selbst bis ins 8te hinein.

ganzen inneren und äußeren Umfange. Die neun folgenden — vorwaltend germanisch oder genauer römisch-germanisch gefärbt — documentiren historisch das Ansetzen vielfacher Unlauterkeit an jene Grundlage in allen ihren Theilen; und die drei bis vier neuesten Jahrhunderte umfassen endlich die Geschichte der sich reinigenden und gereinigten, der sich verjüngenden und verjüngten Kirche auf europäischem und transoceanischem Boden. Hiedurch scheiden sich eine ältere, mittlere und neuere Kirchenzeit, eine antik griechisch-römische, eine mittelalterlich romanisch-germanische, und eine modern deutsch-europäische von einander. Die erste dieser Hauptperioden umfaßt den Zeitraum, in welchem die Kirche in dem alten römischen Reiche zu Bestand und Herrschaft gelangte; die zweite den, in welchem die germanischen Völker in die Kirche eintraten und neben Rom Mittelpunkt der Geschichte wurden, indem von der Gründung der germanischen Kirche Rom Anlaß nahm zur Ausbildung seiner Hierarchie; die dritte endlich den, in welchem durch den Eintritt der Reformation die Kirche von Deutschland aus nach allen Weltgegenden hin sich neu verjüngte, aber dabei zugleich von neuem und dauernd sich spaltete[1]). Die erste Hauptperiode mit anderem Worte gibt so zugleich die Geschichte der kirchlichen Formation, die zweite die der Deformation, die dritte die der Reformation; die erste, wenn wir so sagen wollen, stellt dar das Princip der Uranfänglichkeit der Kirche, die zweite das ihrer Continuität, und die dritte das ihrer Reformabilität[2]).

II. Hülfsdisciplinen.

Bei Betrachtung aller dieser kirchengeschichtlichen Zeiten leistet stets der eigentlich kirchengeschichtlichen Forschung Hülfe[3]) ein vierfaches wissenschaftliches Hülfselement: das philologische, das kritische, das geographische und das chronologische, wonach sich denn vier besondere kirchengeschichtliche Hülfsdisciplinen bilden:

1. zum Verständnisse der kirchengeschichtlichen Quellen, namentlich der älteren, die **kirchliche Philologie**[4]);

1) Bis über die Grenze der ersten Hauptperiode hinaus, bis ins 9te Jahrhundert, war ja die Kirche wesentlich äußerlich eins, seitdem aber in zwei, und seit dem reformatorischen Jahrhundert in (mindestens) drei große Haupttheile gespalten.

2) All diesem entspricht nun allerdings auch der Zeit nach die von **Baur** in seinen Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tüb. 1852. angenommene Periodisirung als eine Geschichte der Entwicklung des Dogmas, der Entwicklung der Verfassung, und der Auflösung der Kirche, während doch dagegen diese Theilung principiell auf falscher Voraussetzung ruht.

3) Abgesehen hier von der Hülfleistung selbst **jeder** historischen Disciplin. Denn da die Kirche der höchste und heiligste Verein der Menschen ist, dem und dessen Zwecken alle anderen geschichtlichen Beziehungen der Menschheit positiv oder negativ, fördernd oder hemmend dienen, so erscheint ja in der That **jede** historische Disciplin auch als Hülfswissenschaft der Kirchengeschichte; vor allen aber würden auf diesen Namen Anspruch machen dürfen: 1. für die Geschichte der Ausbreitung und Verfassung der Kirche die allgemeine Weltgeschichte und die politische Geschichte der Völker, sowie demnächst auch die Rechtsgeschichte, vornehmlich die Kenntniß der Rechtsverfassung in den Gegenden, wo die Kirche sich ausbreitete und ausbildete; 2. für die Ausbreitung der Kirche und für die Lehrgeschichte sowohl die Culturgeschichte, als die Geschichte der Religionen, insbesondere die Kenntniß der Religionen der Gegenden, wo das Christenthum sich ausbreitete; und 3. für die Lehre die Geschichte der Philosophie und der Literatur.

4) Zur Kenntniß der späteren Latinität: C. du **Frèsne** (Dom. du **Cange**) Glos-

2. zur kritischen Prüfung der Aechtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der kirchengeschichtlichen Quellen die kirchliche Diplomatik[1]);

3. zur Kenntniß des Schauplatzes der kirchlichen Erscheinungen die kirchliche Geographie[2]), und

4. zur Kenntniß der Zeitfolge der kirchenhistorischen Thatsachen die kirchliche Chronologie[3]).

Eines der chronologischen Hauptobjecte ist die Frage über die kirchlichen Aeren oder Zeitrechnungen. Von solchen sind für die Kirchengeschichte besonders bedeutsam geworden:

a. Die vielen und sehr verschiedenen Angaben seit Jahren nach Erschaffung der Welt (unter einander um 2000 Jahre divergirend). Unter ihnen namentlich die alte Alexandrinische Aera, welche die Weltschöpfung in das Jahr 5500 vor Christi Geburt setzt, und die spätere aera Constantinopolitana (seit dem 17. Jahrhundert im bürgerlichen Gebrauch bei den Griechen; bei den Russen bis 1700, bei den eigentlichen Griechen bis in die neueste Zeit), welche sie auf den 1. Sept. 5508 v. Chr. setzt, während die gewöhnlich gewordene Zeitrechnung nach Erschaffung der Welt das J. 3943 vor Chr. dafür annimmt.

b. Die aera Dionysiana oder christiana mit Zählung der Jahre nach Christi Geburt (die Jahresanfänge werden verschieden bestimmt). Sie ist zuerst angewandt worden vom Römischen Abt Dionysius Exiguus 525 oder 26, dann von Beda Venerabilis allgemeiner bekannt gemacht und seit der 2ten Hälfte des 8ten Jahrhunderts im fränkischen Reiche (von Pipin und Carl dem Gr.) zuerst in öffentlichen Verhandlungen gebraucht. Sie setzt Christi Geburt in das 43ste Regierungsjahr des Augustus, das Jahr 753 oder 54 nach Erbauung Roms (3943 nach Erschaffung der Welt); — was jedoch um 3 bis 4 Jahre zu spät ist, weil Christus nach Matth. 2, 1. 19 noch einige Zeit vor dem Tode Herodes des Gr.

---

sarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Ed. Benedictt. Par. 1733. 6 Bde. Fol.; außerdem P. Carpentier Gloss. nov. ad scriptores medii aevi cum lat. tum gall. Par. 1766. 4 Voll. fol., und (J. C. Adelung) Gloss. manuale ad scriptt. med. et inf. latinitatis. Hal. 1772. 6 Voll. 8. (neu edirt als Dufrèsne Gloss. med. et inf. lat. cum suppl. integ. monach. ord. S. Bened., Carpenterii, Adelungii, al., suisque von G. A. L. Henschel. Par. 1840 sqq. 6 Tomi). — Zur Kenntniß der späteren und insonderheit kirchlichen Gräcität: Du Frèsne Gloss. ad scriptores med. et inf. graecitatis. Lugd. 1688. 2 Bde. Fol., und vorzüglich J.C. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Ed. 2. Amstel. 1728. 2 Bde. Fol.

1) Sie ist noch nicht besonders bearbeitet. Das wichtigste allgemeinere Werk ist: J. Mabillon De re diplomatica. Ed. 2. Par. 1709. fol.

2) Aeltere Bearbeitungen: Caroli a S. Paulo Geographia sacra. Cur. J. Clerico. Amstel. 1703. fol.; — Nic. Sansonis Atlas antiqu. sacer cet., em. J. Clericus. Amstel. 1705. fol.; — Fr. Spanhemii Geographia sacra et eccl., in Sp. Opp. T. I. Lugd. B. 1710. fol.; — und F. Orlendi Orbis sacer et profanus illustratus. Flor. 1728. 3 Bde. Fol.; — auch M. le Quien Oriens christianus in IV patriarchatus digest. Par. 1740. 3 Voll. fol. — Neuere: J. E. Th. Wiltsch Atlas sacer sive ecclesiasticus (bis ins 16te Jahrhundert). Goth. 1843. fol., und Dess. Handbuch der kirchl. Geographie u. Statistik von den Zeiten der Apostel bis zum Anfange des 16ten Jahrh. 2 Bde. Berl. 1846.; — bezugsweise auch A. W. Möller Hierographie, oder topogr. synchron. Darstell. der Kirchengesch. in Landcharten. Elberf. 1822. 2 Hfte. Fol. und C. F. Stäudlin Kirchl. Geographie u. Statistik. Tüb. 1840. 2 Thle. 8. — Ueber Palästina insbesondere: Hadr. Relandi Palaestina. Traj. B. 1714. 4.; — W. A. Bachiene Histor. und geogr. Beschreib. von Pal. Aus d. Holländ. Cleve 1766. 7 Bde. 8.; — C. v. Raumer Palästina. Leipz. 1835. (Dess. Beiträge zur bibl. Geographie. Lpz. 1843., als „Beilage zu des Verf. Palästina."); 3. A. 1850.; — E. Robinson Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im J. 1838 ꝛc. Halle. 3 Bde. 1841. 42. 8.

3) Die erstere neuere Bearbeitung: F. Piper Kirchenrechnung. Berl. 1841. 4.; eine ältere in H. Wolph Chronol. s. de tempore et ej. mutationibus ecclesiast. Tigur. 1585. 8.

geboren wurde, Herodes aber 751 nach Erbauung Roms gestorben ist. — Vgl. übrigens Hamberger De epochae christ. ortu et auctore. Jen. 1707. und Jani Historia aerae Dionys. Vit. 1715.

c. Die aera Seleucidarum oder annus Graecus (früher im Orient die gebräuchlichste, in der syrischen Kirche noch gültig); sie beginnt mit dem 1. Oct. (oder 1. Sept.) 312 vor Chr.

d. Die aera Diocletiana oder aera martyrum, in der ältesten Alexandrinischen Kirche die gebräuchlichste (daher bei den Kopten bis auf die neueste Zeit.). Sie hat die Reihenfolge der Kaiser zu ihrer Basis, und beginnt mit dem 29. Aug. 284 nach Chr. (dem Regierungsantritt Diocletians), nach anderen mit 302 (dem Anfange der Diocletianischen Verfolgung).

e. Die aera Hispanica (in Spanien bis ins 14te Jahrhundert angewandt), beginnend mit 38 vor Chr. oder 716 ab Urbe.

f. Der cyclus indictionum[1]) (je 15 Jahre); verschieden, je nachdem die indictio Constantiniana (vom 24. Sept. 312 n. Chr. an) oder die indictio Constantinopolitana (1. Sept. 312) oder die indictio Romana seu pontificia (1. Jan. 3 vor Chr.) gemeint ist.

III. Neben- und Unterdisciplinen.

In allen Zeiten der Kirche und Kirchengeschichte fordern alle einzelnen Momente kirchlicher Entwicklung und kirchlichen Lebens, also Ausbreitung der Kirche, Verfassung, Cultus, Leben und Lehre, ihre geschichtliche Betrachtung. Dieselben haben aber auch, sofern sie wichtig genug sind, für sich zu bestehen, einige kirchengeschichtliche Neben-Disciplinen constituirt. So hat sich gebildet:

1. aus der Geschichte der Ausbreitung oder Beschränkung der Kirche die christliche Missionsgeschichte[2]).
2. aus der Geschichte der Kirchenverfassung und des christlichen Cultus die christliche Archäologie. Die christliche Kirche hat ja eine äußere und eine innere Seite; und jene, die Form oder die Formen der Kirche (ecclesiae politia), stellt eben historisch genetisch die Archäologie dar. In ihr hat unstreitig die alte Zeit der Kirche, das constituirende kirchliche Alterthum der 6 ersten Jahrhunderte (als der Zeit, in welcher die Grundlage der kirchlichen Entwicklung wie nach allen Richtungen hin, so vornehmlich im Cultus und in der äußeren Einrichtung, sich ausbildete), vorzugsweise Bedeutung; aber auch für die kirchlichen Formen, wie für die Lehre und für die Kirche und ihre Geschichte überhaupt,

1) Indictio Steuersatz, Steuerjahr.

2) J. A. Fabricii Salutaris lux evangelii toti orbi exoriens. Hamb. 1731. 4.; — Ph. Ch. Gratianus Versuch einer Geschichte üb. den Ursprung u. die Fortpflanzung des Christenth. in Europa. Tüb. 1766—73. 2 Thle. 8.; — Ebendess. Gesch. der Pflanzung des Christenth. in den aus den Trümmern des röm. Kaiserth. entstandenen Staaten Europens. Tüb. 1778—79. 2 Thle. 8.; — W. Brown Hist. of the propag. of christianity among the heathen since the reform. Lond. 1814. 2 Voll.; — C. G. Blumhardt Versuch einer allgem. Missionsgeschichte der Kirche Christi. Basel 1828 ff. 3 Thle. (unvollendet); — J. Wiggers Geschichte der evangel. Mission. Hamb. 2 Bde. 1845. 46.; — J. H. Brauer Das Missionswesen der evangel. Kirche in s. Bestande. 2 Bde. Hamb. 1847. 51.; — J. S. Sondermann Tabellar. Uebersicht über die protest. Mission der Gegenwart. Nürnb. 1846. 4. — Urkundliche Beiträge zur Kenntniß der neueren Missionsgeschichte geben viele von selbstständigen Missionen herausgegebene Missions-Zeitschriften und Berichte; unter anderen die seit lange im Hallischen Waisenhause erscheinende Geschichte der ostindischen Mission, das Baseler Missions-Magazin seit 1816, K. Graul ꝛc. Evangelisch-luther. Missionsblatt. Dresd. u. Leipz. seit 1846, J. R. Passavant Missionsblatt aus der Brüdergem. Stuttg. seit 1836, u. s. w.

gibt es nächst der alten constituirenden Zeit ein ausartendes Mittelalter und eine sich verjüngende reformatorische Periode in ihren verschiedenen confessionellen Gestaltungen, und die Totalität dieses Umfangs hat die Wissenschaft der Archäologie als solche nothwendig je mehr und mehr anzustreben [1]).

3. aus der historischen Betrachtung des christlichen Lebens das Anstreben nach einer selbstständigen Geschichte des christlichen Lebens [2]).

---

1) Protestantische Gesammtbearbeitungen: Jos. Bingham Origines seu antiquitates ecclesiasticae, or the antiquities of the christian church. Lond. 1708. 10 Voll. 8.; ex angl. lat. redd. J. G. Grischovius. Hal. 1722. 10 Voll. 4.; ed. 2. 1751. 11 Voll. 4. — J. C. W. Augusti Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Lpz. 1816—1831. 12 Thle. 8. — Desselben Handbuch der christl. Archäologie. 3 Bde. Lpz. 1836. 37. — F. H. Rheinwald Die kirchliche Archäologie. Berl. 1830. — W. Böhmer Die christlich kirchliche Alterthumswissenschaft. 2 Bde. Bresl. 1836—39. — H. E. F. Guericke Lehrbuch der christlich kirchlichen Archäologie. Lpz. 1847. 2. A. Berl. 1859.
R. Katholische: F. Th. Mamachii Origines et antiquitates christianae. Rom. 1749. 5 Bde. 4. (unvollendet; von 20 Büchern nur 4). — A. A. Pellicia De christ. ecclesiae prinae, mediae et novissimae aetatis politia libb. IV. Neap. 1777. 3 Voll. 8., neu herausgegeben von J. J. Ritter. Col. 1829 (die Anhänge als T. II. herausgeg. von J. W. Braun. Col. 1838. 8.), — A. Binterim Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten. Mainz 1825—30. 6 Thle. in 12 Bdn.
Bearbeitungen einzelner Haupttheile: L. Thomassini Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia cet. Lugd. 1706. Lucc. 1728. 3 Bde. Fol. — J. H. Böhmer XII dissertationes juris ecclesiastici antiqui. Hal. 1729. — E. Martene De antiquis ecclesiae ritibus. Ed. 3. Antv. 1736. 4 Thle. Fol. — G. J. Planck Geschichte der christlich kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1803 ff. 5 Bde. 8. — C. Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berl. 1819 ff. 3 Bde. — F. A. Staudenmaier Geschichte der Bischofswahlen. Tüb. 1830. — R. Rothe Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Bd. I. Wittenberg 1837. 8. — J. C. W. Augusti Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik. Lpz. 2 Bde. 1841. 46. — J. Kreuser Kölner Dombriefe oder Beiträge zur altchristlichen Kirchbaukunst. Berl. 1844. — H. Otte Abriß einer kirchlichen Kunstarchäologie des (deutschen) Mittelalters. Nordhausen 2. Ausg. 1845. — H. Alt Der christliche Cultus. 2. A. Berl. 1851. — J. W. H. Höfling Das Sacrament der Taufe. 2 Bde. Erl. 1846—48. 8. — Th. Harnack Der Christliche Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter. Erl. 1854. 8. — Auch die S. 5. Anm. 3. angeführten Schriften. — Von katholisch-historisch-ascetischem Standpunkte M. A. Nickel Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der kathol. Kirche. Mainz 1835—38. 3 Thle. in 6 Bdn., und F. A. Staudenmaier Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, heil. Handlungen und in der heil. Kunst. Mainz. 2. Aufl. 1838. 2 Thle. — Endlich als archäologische Sammlung M. J. E. Volbeding Thesaurus commentationum illustrandis antiquitatt. christ. inservientium. T. I. in 2 Abtheill. Lips. 1847.

2) Beiträge zu einer anbahnenden Bearbeitung dieser Disciplin (nächst den Acta martyrum und Acta sanctorum; s. ob. S. 6. Anm. 3.): G. Arnold Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben. Frkft. 1696. Fol., neu edirt Stuttg. 1844. 8. — J. Ge. Müller Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen. Lpz. 1803 ff. 4 Thle. (die 3 letzten: „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums“). — A. Neander Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenth. und des christl. Lebens. Berl. 1823 ff., 3 Thle. (unvollendet; neueste 3te Aufl., 1845., in nur 2 Bdn.). — Bezugsweise F. Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder Kirchengeschichte in Biographieen. Zürich 1841 ff. 8. 2 Hptbde. in mehreren Abtheilungen. 2. A. 1860 ff. — H. Merz Armuth u. Christenth. Stuttg. 1849. — M. Göbel Gesch. des christl. Lebens in der rhein. westph. evang. Kirche. Cobl. 1849. 52. 2 Bde. — A. G. Rudelbach Christl. Biographie. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christl. Kirche. Bd. 1. Lpz. 1850. — E. Chastel Histor. Studien üb. d. Einfluß der christlichen Barmherzigkeit in den ersten 6 Jahrhunderten,

4. aus der Geschichte der Lehre:

a. die christliche Dogmengeschichte, als eine genetische Darstellung der fortlaufenden objectiv dogmatischen Entwicklung zu ihrer Vollendung hin, eine Geschichte der Formation, Fortbildung und Vollendung des christlich kirchlichen Lehrbegriffs. Mit dem Eintritt des Evangeliums in die Welt waren ja freilich auch die eigenthümlich christlichen Dogmen wesentlich und dauernd gegeben; keineswegs aber waren sie sogleich schon menschlich begrifflich zu bestimmtem Verständnisse gebracht. Die dogmatische Substanz war von Anfang an mit dem Christenthum zugleich gesetzt; ihre Formation aber ging in der Zeit vor sich, als das Produkt geschichtlichen Verlaufs, dogmengeschichtlicher Entfaltung. Somit ist die Dogmengeschichte die Darstellung des Inhalts der Dogmatik nach seinem genetischen Proceß [1]).

---

m. Vorw. v. Wichern. Hamb. 1854. — O. Zöckler Krit. Geschichte der Askese. Frkf. a. M. 1863.

1) Die erste dogmenhistorische Darstellung hat im Grunde Pet. Abälard im 12. Jahrh. gegeben in seinem Sic et non.

Neuere Gesammtbearbeitungen der Dogmengeschichte (der Mitbehandlung in den kirchengeschichtlichen Centuriae Magdeburgenses und in den dogmatischen Werken von Chemnitz und J. Gerhard nicht zu gedenken) bieten dar: Der gelehrte Jesuit Dion. Petavius De theologicis dogmatibus [Dogmatik und Dogmengeschichte]. Par. 1644—50. 5 Thle. Fol., sodann cum not. Theoph. Alethini (Joh. Clerici). Antv. 1700. 6 Thle. Fol. — J. S. Semler Historische Einleitung in S. J. Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten. Halle 1762 ff. 3 Bde. 4. (bis ins 5te Jahrhundert). — (C. F. Rößler) Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhh. Frankf. 1773. 8. — S. G. Lange Ausführliche Geschichte der Dogmen ꝛc. 1ster Thl. (bis auf Irenäus). Lpz. 1796. 8. — W. Münscher Handbuch der Dogmengesch. Marburg 1797—1809. 2. A. 1802 ff. 4 Bde. 8. (nur die 6 ersten Jahrhh.). — J. L. F. Wundemann Gesch. der christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor d. Gr. Lpz. 1798. 99. 2 Bde. 8. — F. Münter Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte. Gött. 1801 ff. 2 Thle. 8. (die 3 ersten Jahrhh.). — L. Bertholdt Handb. d. D. G. Erl. 2 Thle. 1822. — C. G. H. Lentz Gesch. der christl. Dogmen [nach Planck]. 2 Thle. Helmst. 1834. 35. — B. J. Hilgers Krit. Darstell. der Häresen und der orthodoxen dogmat. Hauptrichtungen vom Standpunkte des (hermesianisirenden) Katholicismus aus. Bd. 1. Bonn 1837. — J. G. V. Engelhardt Dogmengeschichte. 2 Thle. Neust. a. d. A. 1839. — Ph. Marheineke Dogmengeschichte, herausgeg. von Matthies u. Vatke, als Bd. IV. der Theol. Vorless. Berl. 1849. — L. Noack Die christl. Dogmengeschichte nach ihrem organ. Entwicklungsgange. Erl. 1853. (nach Anschauung der Baur'schen Schule, aber minder gründlich und assertorisch überschlagender). — A. Neander Vorlesungen über die Dogmengeschichte, herausg. von J. L. Jacobi. Berl. 1857. 2 Thle. 8. — Lehrbücher von: J. C. W. Augusti. 4te Aufl. Lpz. 1835., L. F. O. Baumgarten-Crusius. Jena 1832. 2 Thle. (Dess. Compendium der D.-G. Lpz. Bd. 1. 1840. Bd. 2. von K. Hase 1846.), W. Münscher. 3te Aufl. von D. v. Cölln. Thl. 1. Cass. 1832 (Th. 2. Abth. 1. herausg. v. Hupfeld 1834, Abth. 2., seit der Reformation, von C. G. Neudecker. 1838), F. K. Meier. Gieß. 1840., K. R. Hagenbach. Lpz. 1840. 41. 2 Thle. (3. A. 1853.), F. C. Baur. Stuttg. 1847., auch J. C. L. Gieseler (im 6. Bd. seines Lehrb. d. Kirchengesch. Bonn. 1855 seine Vorless. über die Dogm.-G. bis zur Reformat., herausg. v. Redepenning), endlich H. Schmid. Nördl. 1860.; ein katholisches von H. Klee. 2 Bde. Mainz 1837 f. — Tabellen in C. Vorländer Tabellarisch-übersichtl. Darstellung der D.-G. nach Neander. 2 Hefte (bis 604). Hamb. 1835. 37.

Beiträge zur Dogmengeschichte geben: C. W. F. Walch Vollständige Historie der Ketzereien ꝛc. Lpz. 1762. 11 Thle. 8. (bis ins 9te Jahrh.); — bezugsweise: C. A. Th. Keil De doctoribus vet. eccl. culpa corruptae per Platonic. sententias theologiae liberandis. 22 Commentt. Lips. 1793 sqq. 4. (Opp. ed. J. D. Goldhorn. Lips. 1821. T. II.); C. L. Müller De resurrectione Jesu Chr. cet. sententiae, quae in ecclesia

b. Die **christliche Symbolik**, als die wissenschaftliche Darstellung der objectiv dogmatischen Entwicklung, insofern dieselbe (nicht erst, wie die Dogmengeschichte, auf dem Wege zu einer Vollendung begriffen, sondern) zu einer Vollendung gediehen ist; also der objectiv dogmatischen Entwicklung, insofern dieselbe in öffentlichen Glaubensbekenntnissen historischer Kirchengemeinschaften sich fixirt hat: der Schlußstein der Dogmengeschichte. Wenn die geschichtlich kirchliche Vollendung des Dogmas nur Zielpunkt der Dogmengeschichte war, die vielmehr den christlichen Lehrbegriff von seinem Ursprung an in seinem organischen Werden begleitet: so ist eben das Resultat jenes dogmatischen Werdens, das dogmatische Gewordenseyn, und zwar in allen geschichtlich auseinandergegangenen Zweigen des Baumes, wie in ihrer Einen Krone, Object der Symbolik[1]).

---

christ. ad finem usque sec. VI. viguerunt. Havn. 1836. 8. P. I.; F. C. Baur Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung. Tüb. 1838. 8., und Dess. Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickelung. 3 Thle. Tüb. 1841—43.; J. A. Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttg. 1839. (umgestaltet in: Die Lehre von der Person Christi, geschichtlich und bibl. dargest. In 3 Thln. Stuttg. 1845 ff.); G. A. Meier Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Thle. Hamb. 1844.; J. L. Jacobi Die kirchl. Lehre von der Tradition u. heil. Schrift in ihrer Entwickel. dargest. Abth. 1. Berl. 1847. (bis ins 3te Jahrh.); K. A. Kahnis Die Lehre vom heil. Geiste. Thl. I. Halle 1847. und Dess. Die Lehre vom Abendmahle. Lpz. 1851; — endlich isagogisch: C. W. F. Walch Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehren. Gött. 1765.; Th. Kliefoth Einleitung in die Dogmengeschichte. Parchim 1839., L. Wolff Ueber den Begriff geschichtl. Entwicklung des Dogmas (daß sie in Entfaltung, nicht in Auflösung des Dogmas bestehe, gegen Baur), in der Zeitschr. f. d. luth. Th. 1842. H. 1. S. 32 ff., und die Abhandlung über die Aufgabe u. Behandlung der D.=G. in der Erl. Zeitschrift für Protest. u. K. N. Folge III., 2. S. 65 ff.

1) Die Symbolik ist — nachdem sie früher sich als Polemik dargestellt hatte — historisch bearbeitet worden von: G. J. Planck Abriß einer histor. u. vergleich. Darstellung der dogmat. Systeme unserer verschied. christl. Hauptpartheien. Gött. 1796. 3. Aufl. 1822.; — Ph. Marheineke Christl. Symbolik. Heidelb. Thl. I. (Katholicismus). 1810—13. 3 Bde. 8.; — Dess. Institutiones symbolicae, doctrinar. Catholicor., Protestantium, Socinianorum, eccl. graecae minorumque societt. christ. summam et discrimina exhib. Berol. 1812. ed. 3. 1830. (Dazu der Commentar in Dess. Vorlesungen über die christl. Symbolik. Herausgeg. von Matthies und Vatke. Berl. 1848); — G. B. Winer Comparative Darstellung des Lehrbegr. der verschied. christl. Kirchenpartheien. Lpz. 1824. 4.; 2. A. 1837.; — J. A. Möhler (Katholik) Symbolik oder Darstellung der dogmat. Gegensätze der Katholiken und Protest. Mainz 1832.; 6. A. 1843.; — E. Köllner Symbolik aller christl. Cofessionen. Thl. I. Hamb. 1837. Luther. K. Thl. II. 1844. Kathol. K.; — H. E. F. Guericke Allgemeine christl. Symbolik. Lpz. 1839.; 3. A. 1861.; — B. J. Hilgers (hermes. Kath.) Symbol. Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicism. und Protestantism. Bonn 1841.; — K. Matthes Compar. Symbolik aller christl. Confessionen. Lpz. 1854.; — A. H. Baier Symbolik der christl. Confessionen. Bd. I. Röm.=kath. Kirche. Greifsw. 1854.; — R. Hofmann Symbolik. Lpz. 1857.; — in populärerer Form H. Karsten Symbolik. Bis jetzt 2 Lieff. Kathol. u. luth. K. 1860. 63.

Beiträge zur Symbolik geben: J. A. Möhler Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Kathol. und Protest. Mainz 1834. 2. A. 1835.; — F. C. Baur Der Gegensatz des Katholicism. und Protestantism. 2. A. Tüb. 1836.; — K. J. Nitzsch Eine protestant. Beantwortung der Symbolik Möhlers. Hamb. 1835.; — H. W. J. Thiersch Vorlesungen über Katholicism. und Protestantism. 2 Thle. Erl. 1846. 2. A. 1848. (vgl. mit der Kritik von Rudelbach in der Zeitschrift für die luth. Theol. 1849. H. 1. S. 153 ff.); — F. C. Baur Ueber Princip und Charakter des Lehrbegr. der reform. K. u. s. Untersch. von dem luth., in s. u. Zeller Theol. Jahrbb. 1847. H. 3. S. 309 ff.; — M.

c. Die Patristik, als die historische Darstellung der subjectiven dogmatischen Entwicklung, insofern die Individualitäten der alten großen Kirchenlehrer ihr Substrat sind[1]).

d. Die Geschichte der christlichen Theologie[2]).

5. Außerhalb der einzelnen historischen Momente kirchlichen Lebens bildet den Schlußstein der gesammten Kirchengeschichte, ebenso wie die Symbolik den Schlußstein der Dogmengeschichte insbesondere, als besondere Unter- und Neben-Disciplin die kirchliche Statistik. Wenn die Kirchengeschichte die Kirche von ihrem Ursprunge an begleitet und in ihrem organischen Werden verfolgt: so ist die Aufgabe der Statistik das Resultat jenes Werdens, das Gewordenseyn der Kirche (und zwar nach allen ihren Lebensäußerungen und Beziehungen). Die Statistik der Kirche ist daher gleichsam ein Querdurchschnitt ihrer Geschichte. Die Kirchengeschichte schauet die werdende, die Statistik die fertige Gegenwart an[3]).

Schneckenburger Vergleich. Darstell. des luth. u. reform. Lehrbegriffs, herausg. v. E. Güder. 2 Thle. Stuttg. 1855.; — W. Böhmer Die Lehrunterschiede der kathol. u. evangel. Kirchen. 2 Bde. Bresl. 1857. 63.; — E. Sartorius Soli Deo gloria! Vergleich. Würdig. ev. luth. u. r. kath. Lehre. Stuttg. 1859.; — F. J. Stahl Die luth. K. u. d. Union. Berl. 1859. 2. A. 1860.; — M. Schneckenburger Vorless. über die Lehrbegriffe der kleineren protestant. Kirchenparteien, herausg. von K. B. Hundeshagen. Frkf. a. M. 1863.; — u. a. Schrr.

1) In den Bereich der Patristik (zum Theil aber auch der christlichen Literaturgeschichte überhaupt) gehören von älteren Werken: L. Ell. du Pin Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Par. 1686 ff. 47 Bde. 8. Fortsetzungen: Du Pin Bibl. des auteurs séparés de la communion de l'église Rom. du 16. et 17. siècle. Par. 1718. 2 Bde., und Cl. P. Goujet Bibl. des auteurs eccl. du 18. siècle. Par. 1736. 3 Bde.; — W. Cave Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Lond. 1688. Oxon. 1740. Bas. 1741. 2 Bde. Fol.; — Tillemont Mémoires (s. unt. bei §. 3, III, B).; — J. A. Fabricii Bibliotheca graeca. Hamb. 1705 sqq. 14 Bde. 4. (Ed. nov. cur. G. C. Harles. Hamb. 1790 sqq. 12 Bde.); — Casp. Oudini Commentarius de scriptoribus ecclesiast. antiquis. Lips. 1722. 3 Bde. Fol.; — R. Ceillier Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Par. 1729 ff. 23 Thle. 4.; — G. Stolle Nachrichten von Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter. Jen. 1733. 4.; — Histoire littéraire de la France par des relig. Bénédictins. Par. 1733—1844. 20 Voll. 4.; — J. G. Walch Bibliotheca patristica. Jen. 1770. 8. (Ed. nov. cur. J. T. L. Danz. Jen. 1834.); — G. Lumper Historia theol. crit. de vita, scriptis et doctrina patrum. Aug. Vind 1784 sqq. 13 Thle. 8.; — G. A. Oelrichs Commentarii de scriptoribus ecclesiae lat. Lips. 1791. 8.; — C. T. G. Schoenemann Bibliotheca patrum latinorum hist. liter. Lips. 1792. 2 Thle. 8. — Neuere mehr oder minder compendiarische Darstellungen: V. A. Winter Patrologie. Münch. 1814. (allgem. Patristik, und specielle bis Irenäus); — J. B. J. Busse Grundriß der christl. Literatur (bis ins 15. Jahrh.). 2 Thle. Münst. 1828.; — J. N. Locherer Lehrbuch der Patrologie. Mainz 1837. 8.; — J. A. Annegarn Handbuch der Patrologie. Münster 1839.; — J. A. Möhler Patrologie. Thl. I. Regensb. 1839.; — J. T. L. Danz Initia doctr. patristicae. Jen. 1839.; — M. Permanedri Bibliotheca patristica. T. I. (Patrol. generalis). Landish. 1841.; T. II. 3 Partes. (Patrol. spec.) 1842—44. 8. (bis zu Ende des 3ten Jahrh.); — J. Fessler Institutiones patrologicae. T. I. (das Allgemeine, und die einzelnen bis ins 4te Jahrh.). Oenip. 1850.

2) Nur erst unvollkommene Versuche einer „Geschichte der theol. Wissenschaften“ von C. W. Flügge (bis zur Reformation). Halle 1796. 3 Thle. 8., und von C. F. Stäudlin (seit der Verbreitung der alten Literatur). Gött. 1810. 2 Thle. 8.

3) So J. Wiggers in seiner Kirchl. Statistik oder Darstell. der gesammten christl. Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußeren und inneren Zustande. 2 Bde. Hamb. 1842. 43. 8. (die erste wissenschaftliche kirchliche Statistik).

§. 3.

Kirchengeschichtschreibung.

Vgl. Walch's Grundsätze rc. (s. ob. §. 1. S. 5. Anm. 2.). — C. Sagittarius Introductio in historiam ecclesiast. et singulas ejus partes. Jen. 1718. — C. F. Stäudlin Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausg. von J. T. Hemsen. Hannov. 1827. — C. A. v. Reichlin=Meldegg Geschichte des Christenthums. Bd. I. die erste Hälfte. (Freiburg 1830.) — F. C. Baur Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung. Tüb. 1852[1]).

Auch in der Kirchengeschichtschreibung wie in der Kirchengeschichte ist ein dreifaches Zeitalter zu unterscheiden.

I. Die ältere Zeit.

Für die Kirchengeschichtschreibung in der frühesten Zeit der Kirche gewähren die neutestamentlichen Schriften die einzigen vollkommen zuverlässigen Kunden; nächst den Evangelien über das Wirken Christi und den Paulinischen Briefen als Abdruck des Paulinischen Wirkens insbesondere die Apostelgeschichte des Lucas. Sie erzählt die Geschichte Christi als des zur Rechten Gottes Erhöhten in ihrer apostolischen Grundlage, indem sie die apostolische Kirchengründung berichtet zuerst unter den Juden (vornehmlich durch Petrus), dann unter den Heiden (durch Paulus); indem sie in einheitlichem Zusammenhange den Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem, der Hauptstadt der Judenwelt und Judenkirche, über Antiochien (als Heerd der ersten Anfänge der Heidenkirche) und Corinth hinaus nach Rom, der an Jerusalems Stelle tretenden Hauptstadt der Heidenwelt und Heidenkirche, und damit den Fort= und Uebergang des neutestamentlichen Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden darstellt. Diese Apostelgeschichte würde freilich die Glaubwürdigkeit verlieren, wenn die Ansicht[2]) richtig wäre, wonach der Verfasser die Absicht gehabt haben soll, eine judenchristliche Parthei mit einer paulinischen zu versöhnen durch den tendenziösen Nachweis der Einstimmigkeit des Petrus mit Paulus, wobei dann Petrus heidenchristliche, Paulus judaistische Färbung empfange. Allein diese Ansicht hat auch weder in den Paulinischen Briefen, die vielmehr sämmtlich (auch die von den Vertretern jener Ansicht selbst als ächt erkannten) mit dem in der Apostelgeschichte von Paulus gegebenen Bilde durchaus zusammenstimmen, noch in dem anderweit erweisbaren Charakter eines Petrus und Paulus (auf die ja die feindselige Zerklüftung einseitiger Partheien nur mit Willkür übertragen werden würde), noch in der Einfach=

---

1) Letzteres eine Charakteristik der bedeutendsten Kirchenhistoriker von der ältesten bis zur neuesten Zeit, zugleich aber auch eine Kritik der höchsten Principien der kirchlichen Geschichtschreibung, welche indeß unter dem Namen der dualistischen Weltanschauung den in der Geschichte manifestirten Kampf zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, und unter dem Begriff des Substantiellen des Dogmas die ganze bedingende Macht der Wahrheit der göttlichen Offenbarungslehre principiell ausmerzt, und so nach Maßgabe einer pantheistischen Grundanschauung einerseits das Ethos, andererseits das Dogma des Christenthums auflöst, — ohne daß doch diese speculative Verirrung des Verfassers stark genug wäre, das Uranfängliche tief kirchlicher Grundanschauung zu vertilgen. (Vgl. Rudelbach's Kritik in der Zeitschrift für die luth. Theol. 1854. H. 1. S. 137 ff.)

2) Der Baur'schen Schule.

heit und in jenem Bezug sichtlichen Absichtslosigkeit der Apostelgeschichte irgend einen Halt[1]).

Nachdem so das N. T. selbst noch die Gründung der Kirche durch die Macht Christi in seinen menschlichen Organen berichtet hatte, nach Abschluß des neutestamentlichen heiligen Schriftenkanons, folgten rein menschliche Geschichtschreiber in Darstellung ihrer weiteren Kämpfe und Entwicklungen. In den nächsten Zeiten indeß erstand bei dem vorherrschend dogmatisch-apologetischen Interesse noch kein eigentlicher Geschichtschreiber der Kirche, mit Ausnahme etwa nur des kleinasiatischen Judenchristen Hegesippus in der Mitte des 2ten Jahrhunderts (Euseb. h. e. IV, 8.)[2]), dessen 5 Bücher ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων aber leider bis auf einige von Eusebius erhaltene Fragmente verloren gegangen sind. Als Vater der christlichen Kirchengeschichtschreibung darf der gelehrte und im Allgemeinen auch wahrheitstreue Bischof Eusebius von Cäsarea erscheinen[3]), in der ersten Hälfte des 4ten Jahrhunderts, von dem wir — außer seiner Chronik (s. unten) — eine Kirchengeschichte in 10 Büchern haben (bis 324), reich an Documenten und Fragmenten älterer verloren gegangener christlichen Schriftsteller[4]). Als Fortsetzung schrieb er 4 (zum Theil mehr panegyrische) Bücher de vita Constantini, außerdem auch noch eine besondere Oratio de laudibus Constantini. — Dem Vorgange des Eusebius folgten im 5ten Jahrhundert, indem sie seine Kirchengeschichte fortführten, vier andere Griechen[5]): zwei Rechtsgelehrte zu Constantinopel, der einfache, freimüthige Socrates (7 Bücher, von 306 bis 439)[6]), und der geschmückte und ascetisirende Hermias Sozomenus (9 Bücher, von 323 bis 423); ein gelehrter Theolog, der Syrische Bischof Theodoret (5 Bücher, von 325 bis 427), und der Arianer Philostorgius, dessen K.-G., eine Lobrede auf die Häretiker (12 Bücher, von 300 bis 425), nur noch in Auszügen erhalten ist (bei Photius Bibl. cod. 40.); und ihnen reihten sich demnächst an im 6ten Jahrhundert: Theodorus, Lector einer Kirche zu Constantinopel, welcher einen Auszug aus Socrates, Sozomenus und Theodoret und eine Fortsetzung von 439 bis 518 verfaßte

1) Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ist gerechtfertigt worden u. A. von M. Baumgarten Die Apostelgeschichte. Braunschw. 1852. 3 Bde.

2) Vgl. Th. Jeß Hegesippus nach s. kirchengeschichtl. Bedeutung, in Niedner Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1865, 1. S. 3—95.

3) Ueber die histor. Glaubwürdigkeit des Eusebius: J. Möller (De fide Eusebii Caesar. in Stäudlin's kirchenhistor. Archiv. Bd. 3. S. 1 ff.), J. T. L. Danz (De Eus. ejusque fide recte aest. Jen. 1815), C. A. Kestner (Gott. 1816.), H. Reuterdahl (De fontib. h. e. Eus. Lond. Goth. 1826.), B. Rienstra (Traj. ad Rh. 1833.) und Jachmann (Bemerkk. über die Kirchengesch. des Eusebius, in Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Th. 1839. H. 2. S. 10 ff.).

4) Hauptausgabe der Eusebianischen Kirchengeschichte ist die der gesammten alten griechischen Kirchenhistoriker (s. S. 17. Anm. 1.). Andere Ausgaben von F. A. Stroth (krit. Handausg.) Vol. I. Hal. 1779. 8., F. A. Heinichen. Lips. 1827. 3 Voll. 4. (mit nachgefolgtem Supplem. aus der Burton'schen Ausg.), E. Burton. Oxon. 1838. 2 Voll. 8.; — und auch eine deutsche von Stroth. 2 Bde. Quedl. 1799. 8.

5) Ueber ihr gegenseitiges Verhältniß s. Baur Epochen S. 26—34.; vgl. F. A. Holzhausen Comm. de fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus . . usi sunt. Gott. 1825.

6) Socratis Scholastici eccl. hist. ed. R. Hussey. Ox. 1853. 3 Voll. 8.

(in je 2 Büchern), von welcher letzteren Nicephorus Callisti Auszüge aufbewahrt hat, und der syrische Rechtsgelehrte Evagrius zu Antiochien, welcher Socrates und Theodoret in 6 BB. von 431 bis 594 fortführte[1]). — Neben dieser zusammenhängenden Geschichtserzählung ging dann aber in der alten griechischen Kirche auch die chronikenartige Darstellung her. Die χρονογραφία des ersten christlichen Chronographen, Julius Africanus um 230, in 5 BB., die, in apologetischem Interesse verfaßt, von Erschaffung der Welt bis 211 n. Chr. reicht, ist allerdings nicht mehr in ursprünglicher Form vorhanden; sie ist aber großentheils übergegangen in Eusebius' Chronik (vom Anfang der Welt bis zum Nicänischen Concil)[2]), welche übrigens an Bedeutung noch durch das Chronicon paschale (unrichtig Alexandrinum genannt), das 628 abschließt, aber im ersten Theile viel älter ist[3]), übertroffen wird.

Die Lateiner demnächst nahmen in der Kirchengeschichtschreibung fast nur griechische Vorarbeit auf, obgleich sie dieselbe zum Theil selbstständig gestalteten. So zuerst am Ende des 4ten Jahrhunderts der Presbyter Rufinus zu Aquileja, in seiner lateinischen Uebertragung der Eusebianischen Kirchengeschichte (eine Uebersetzung, die von kritischem Werth ist für die Verbesserung des Eusebianischen Textes[4])), und in einer Fortsetzung derselben (in 2 Büchern) bis 395[5]). Sodann etwas später der Gallier Sulpicius Severus, erst Rechtsgelehrter, dann Presbyter, in seinen 2 BB. Historia sacra von der Schöpfung der Welt bis 400 n. Chr.[6]), und im 6ten Jahrhundert Magnus Aurelius Cassiodorus, Consul 514, welcher gegen das Ende seines bewegten Lebens in der Stille seines Klosters mit dem Rechtsgelehrten Epiphanius (Scholasticus) aus Socrates, Sozomenus und Theodoret die Historia tripartita in 12 BB. zusammenstellte, das gebrauchteste Handbuch des Mittelalters[7]).

II. Die mittlere Zeit.

Im mittelalterlichen Orient sind, bei der engen Verbindung zwischen Staat und Kirche, alle sogenannte Scriptores Byzantini (von 500 bis 1500)[8])

---

1) Eusebii Pamphili, Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni, Theodoreti et Evagrii, item Philostorgii et Theodori Lectoris, quae exstant, historiae ecclesiasticae, graece et latine, ... ed. Henr. Valesius. Par. 1659. 3 Thle. Fol.; auch Amstelod. 1695.; nov. ill. adjecit Guil. Reading. Cantabr. 1720. 3 Thle. Fol.

2) Chronicon s. παντοδαπὴ ἱστορία; — von Hieronymus überarbeitet und so edirt von Scaliger im Thesaurus temporum 1606, mit mehreren griechischen Fragmenten von Angel. Majus et Joh. Zohrab. Mediol. 1818., und aus einer armenischen Uebersetzung armenisch u. lateinisch von J. B. Aucher. Ven. 1818. 2 Voll. 4.

3) Edirt von Dindorf. Bonn. 1832. 2 Voll.

4) Vgl. E. J. Kimmel De Rufino Eusebii interprete libb. 2. Ger. 1838. 8.

5) Ed. Cacciari a Bononia. Rom. 1740. 2 Voll. 4.

6) Ed. Hofmeister. Tig. 1708. — Opp. ed. Hieron. a Prato. Veron. 1741. 2 Voll. 4.

7) Ed. Beat. Rhenanus. Bas. 1539. — Opp. Cassiod. ed. J. Garetius. Rothom. 1679. Ven. 1729. 2 Voll. fol.

8) Die historiae Byzantinae scriptores (unter ihnen vorzüglich die Chronographen Ge. Syncellus, Theophanes, Simeon Metaphrastes, die umfassenderen Historiker Leo Diaconus, Johannes Zonaras, Nicetas, Nicephorus Gregoras, Johannes Cantacuzenus, Johannes Ducas, u. s. w.) sind in früherer Zeit edirt worden Paris. 1645 sqq. 42 Bde. Fol., und

im Grunde zugleich auch mit Kirchengeschichtschreiber. Ein besonderes Werk über K.-G., obschon keineswegs durch Zuverlässigkeit ausgezeichnet, verfaßte nur im 14ten Jahrhundert ein Geistlicher zu Constantinopel, Nicephorus Callisti, in 23 BB. bis 911, von denen aber nur 18, die bis 610 reichen, uns geblieben sind [1]); nachdem schon im 10ten Jahrhundert außerhalb des chriechischen Sprachbereichs der Aegyptier Eutychius (Saïd Ibn Batrik), katholischer Patriarch zu Alexandrien (gest. 940), eine chronikenartige Kirchengeschichte von Erschaffung der Welt bis 937 arabisch geschrieben hatte [2]).

Fruchtbarer für die specifische Kirchengeschichte war das abendländische Mittelalter. Freilich erzeugte dasselbe, bei dem dortigen Verfall der wissenschaftlichen Bildung, meist nur Epitomatoren und Chronikenschreiber, (denen indeß Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit, selbst auch eine gewisse theologische Haltung, immerhin nicht abzusprechen ist), dabei jedoch auch nicht so gar wenige Männer von wirklich kirchenhistorischem Beruf [3]). So Gregorius, Bischof von Tours, gest. 595, in seiner Kirchengeschichte der Franken, 10 BB. [4]), die bis 591 führt, und später vornehmlich der englische Presbyter Beda Venerabilis, gest. 735, welcher eine Chronik bis 724 und ein ausgezeichnetes Werk über die englische Kirchengeschichte bis 731 geschrieben hat [5]). Im 9ten Jahrhundert sodann verfaßte Haymo, Bischof von Halberstadt, gest. 853, einen Auszug der K.-G., meist aus der Rufinischen Uebersetzung des Eusebius, in 10 BB., und der Römische Presbyter und Bibliothekar Anastasius, gest. um 886, trug aus drei griechischen Chronikenschreibern (daher Chronographia tripartita) eine Kirchengeschichte zusammen. Demselben 9ten Jahrhundert gehört auch der wichtige anonyme liber pontificalis s. de vitis Romanor. pontificum an, zum Theil von demselben Anastasius verfaßt [6]). Im 10ten wurde für das Erzbisthum Rheims Abt Flodoard (gest. 966) [7]) Historiograph; gleicherweise im 11ten Jahrhundert

---

neuerlich in einer langen Reihe von Bdn. als Corpus scriptorum hist. Byx. durch Niebuhr. Bonn seit 1828 in 8.

1) Ed. Fronto Ducaeus. Par. 1630. 2 Voll. fol.

2) Herausg. in E. Pococke Patr. Alex. annales. Oxon. 1658.

3) Vorzüglichste mittelalterlich chronistische und historische Sammelwerke, für Deutschland: Urstisius Germ. histor. ill. Frcf. 1585. fol.; Freheri Rer. germ. scriptores, ed. Struve. Argent. 1717 sqq. 5 T. fol.; Meibomii Rer. germ. scriptores. Helmst. 1688. 3 T. fol.; Eccardi Corp. hist. med. aev. Lips. 1723. 2 T. fol.; Leibnitzii Scriptores. rer. Brunsv. Hann. 1707. 3 T. fol.; Pistorii Rer. germ. scrr. ed. Struve. Ratisb. 1726. 3 T. fol.; G. H. Pertz Monumenta Germaniae histor. (von 500—1500). Hann. 1826 sqq. (in e. Reihe von Foliobdn.); — für Frankreich: Du Chesne Hist. Francor. scrr. Par. 1636 sqq. 5 T. fol.; Bouquet Rer. gall. et franc. scrr. Par. 1738 sqq. 17 T. fol.; — für Italien: L. A. Muratori Rer. ital. scriptores. Mediol. 1723. 28 Voll. fol.

4) Historiae Francorum. Ed. Ruinart. Par. 1699. fol.; Garetius. Ven. 1729.; Guadet et Taranne. Par. 1836. Auch in Bouquet Rer. gall. et franc. scriptores. T. II.

5) Ed. Stevenson. Lond. 1838.

6) Er reicht bis auf Stephan VI., gest. 891; ed. Blanchini u. des Vignoles. Rom. 1718 sqq. 4 T. fol.; auch bei Muratori Rer. ital. scr. III.

7) Seine hist. eccl. Remensis (bis 948) ed. Sirmond. 1611.; auch in der Bibl. max. patr. XVII.

für das Erzbisthum Hamburg-Bremen und für die dänische und schwedische Kirche der Canonicus Adam von Bremen (in seiner Kirchengeschichte von Carl dem Gr. bis auf Kaiser Heinrich IV.)[1]; und auch im 12ten und 13ten förderten der Abt Odericus Vitalis in der Normandie (um 1150)[2]) und der Dominicaner Bartholom. v. Lucca (um 1300)[3]) die kirchenhistorischen Studien. Gegen die Zeit der Reformation hin endlich, bei dem Wiederaufleben der Wissenschaften, trat wenigstens eine richtigere Beurtheilung einzelner kirchenhistorischen Erscheinungen hervor, namentlich durch den Römischen Canonicus Laurentius Valla[4]), gest. 1456, und damals erschien dann auch noch in des Erzbischofs Antonin von Florenz Summa historialis (bis 1459)[5]) das bedeutendste kirchenhistorische Werk des ganzen Mittelalters.

III. Die neuere Zeit.

Die allbelebende Reformation erweckte auch für die Kirchengeschichte einen neuen Eifer. Für Bearbeitung des Ganzen haben das Meiste die evangelisch-lutherische und die r. katholische Kirche gethan, für die Bearbeitung einzelner Theile die reformirte und die katholische[6]); aber nur die evangelische Kirchengeschichtschreibung hat wieder ihre vollendete Geschichte.

A. Auf protestantischem, insbesondere evangelisch lutherischem Gebiete unternahm noch in der Mitte des 16ten Jahrhunderts zuerst eine Gesellschaft gelehrter lutherischer Theologen, an ihrer Spitze Matthias Flacius[7]) Illyricus, ein großes, aus den Quellen geschöpftes, urkundliches Werk, welches die Kirchengeschichte nach Jahrhunderten bis ins 13te Jahrhundert enthält, gegenüber den papistischen Geschichtsfälschungen verfaßt, die Centuriae Magdeburgenses[8]); ein Werk, mit welchem den Protestanten erst das geschichtliche Bewußtseyn über ihre Vergangenheit aufgegangen ist[9]).

---

1) J. Asmussen De fontibus Adami Bremensis. Kil. 1834. 4. — Seine Kirchengesch. deutsch von Carsten Misegaes. Brem. 1825.

2) Seine libb. 13 hist. eccl. (von Christo bis ins 12te Jahrhundert) ed. A. le Prevost. Par. 1838. 3 Voll.; auch in Du Chesne Script. hist. Normann. Par. 1619. p. 319 sqq.

3) Seine hist. eccl. in 24 BB. (bis 1312) bei Muratori T. XI.

4) Besonders in seiner Abhandlung de falso credita et ementita Constantini donatione.

5) Norimb. 1484. 3 T. fol.

6) Jene in den gelehrten Interessen einzelner Landeskirchen, diese der Jesuiten und Benedictiner.

7) Vlach.

8) Die Magdeburgischen Centurien (zu Magdeburg, dem damaligen Aufenthaltsorte des Flacius, 1552 zu schreiben begonnen und bis in den 5ten Band fortgesetzt, nachher anderwärts, unter Mitarbeit von Joh. Wigand, Matth. Judex, Basil. Faber, Andr. Corvinus, Thom. Holzhuter u. A.) erschienen als Ecclesiastica historia .. congesta per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica, zuerst Basil. 1557—1574. 13 Bde. Fol. (jeder Band ein Jahrhundert); neue Ausg. von J. S. Semler. Norimb. 1757—65. 4., abgebrochen bei Bd. 6. — Einen Auszug aus diesem Werke hat Lucas Osiander gegeben mit Fortsetzungen bis ins 16te Jahrhundert (Epitomes hist. eccl. centuriae XVI) Tub. 1592 sqq. 8 Bde. 4.

9) „Es gibt kein kirchenhistorisches Werk, das mit einem so klaren Bewußtseyn der

Nach diesem Werke geschah in der lutherischen Kirche lange nichts Bedeutendes. Erst ein Jahrhundert darnach (in der Mitte des 17ten Jahrhunderts) zeichnete sich G. Calixt durch seine in frei wissenschaftlichem Geiste unternommenen Arbeiten aus, indem er den Grundbau der Centuriatoren historisch kritisch sichtete[1]); und noch am Ende des 17ten Jahrhunderts erhielt sodann die Kirchengeschichtschreibung einen belebenden Anstoß durch Gottfr. Arnold (gest. 1714), welcher, durch den Pietismus angeregt, mit einer freieren, aber freilich mystisch und pietistisch ungerechten Kritik auftrat, in seiner vermeintlich unpartheiischen Kirchen- und Ketzerhistorie[2]).

In der folgenden Zeit bearbeitete mit historischem Berufe die ganze und besonders neuere Kirchengeschichte der milde, wahrheitsliebende Christian Eberh. Weismann (gest. 1747)[3]), dessen literarischer Ruhm aber bald verdunkelt wurde durch Joh. Lor. von Mosheim (gest. 1755), einen Mann von ausgezeichneter Combinationsgabe, bei dem aber die überall durchschlagende Analogie des Staats den Begriff der Kirche veräußerlicht[4]). Gleichzeitig arbeitete als unermüdeter Forscher Sig. Jac. Baumgarten in Halle[5]), er aber bezugsweise dann weit übertroffen von seinem Schüler Joh. Sal. Semler (gest. 1791)[6]), für den es nun freilich gar keinen objectiven Begriff der Religion und des Christenthums gab, dem Vater des Rationalismus auch auf kirchenhistorischem Gebiete[7]). Das Alte auf kir-

---

Aufgabe, welche die K.-G. zu lösen hat, und nach einem so bestimmten Plane begonnen und, so weit es zu Stande kam, durchgeführt ward. Auf der anderen Seite jedoch ist auch das Nachtheilige der blos äußerlichen Eintheilung nach Jahrhunderten, die Unsicherheit und Unbegründetheit mancher Angabe und die Zerstückelung und nicht immer tüchtige Durcharbeitung des Stoffs unverkennbar."

1) Gleichzeitig und etwas später arbeiteten, aber in einer strenger kirchlichen Richtung, in der lutherischen Kirche Deutschlands auf kirchenhistorischem Gebiete: Chr. Kortholt, Casp. Sagittarius, Adam Rechenberg, J. A. Schmid, V. L. v. Seckendorf, W. E. Tenzel, Thom. Ittig (Hist. eccl. primi seculi selecta capp. Lips. 1709.; secundi seculi 1711. 4.), u. A.

2) Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie (bis 1688). Frkf. a. M. 1699. 2 Bde. kl. Fol. u. gr. 4.

3) Introductio in memorabilia hist. eccl. Tub. 1718. ed. 2. Hal. 1745. 2 Bde. 4. — Gleichzeitige luther. Kirchenhistoriker waren: E. Sal. Cyprian, V. E. Löscher, J. Franz Buddeus, J. A. Fabricius, bezugsweise C. M. Pfaff (Institutiones hist. escl. ed. 2. Tub. 1727. 8.).

4) Er schrieb: Institutionum hist. eccl. antiquae et recentioris libb. IV. Helmst. 1755. 4. (übersetzt mit Zusätzen von J. A. C. v. Einem. Lpz. 1769. 9 Bde. 8., und von J. R. Schlegel. Heilbr. 1770. 7 Bde. 8.); außerdem: Institt. hist. eccl. majores sec. I. Helmst. 1739. 4.; Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum M. Helmst. 1753. 4.; Dissertationes ad hist. eccl. pertt. 1743. 2 Bde. 8., u. A.

5) Baumgarten Auszug der Kirchengesch. Halle 1743. 3 Thle., 4ter von Semler. 1762. (bis ins 10te Jahrhundert).

6) Seml. Hist. eccl. selecta capita. Hal. 1767. 3 Bde. 8.; — Commentarius hist. de antiquo Christ. statu. Hal. 1771. 2 Thle.; — Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengesch. Halle 1773. 3 Bde.; — Versuch christlicher Jahrbücher. 2 Bde. Halle 1783.; — Observatt. novae, quibus historia Christianor. studiosius illustratur usque ad Const. M. Hal. 1784. 8.; — Neuer Versuch, die Kirchenhist. des 1sten Jahrh. aufzuklären. Lpz. 1788. 8., — und andere Schriften, die aber sämmtlich an den störendsten Mängeln der Darstellung leiden.

7) Ihm ist die Kirchengeschichte nur „ein steter Conflict der Privatreligion mit der öffentlichen."

chenhistorischem Gebiete abschließend[1]), trat dann noch das ausführliche, aber oft weitschweifige und matte, ohnehin fast nur biographisirende Werk über die gesammte Kirchengeschichte von Joh. Matthias Schröckh (gest. 1808) hervor[2]). Semler hatte das neologisch hyperkritische Messer aufs Herz der Kirche und ihrer Geschichte gesetzt, Schröckh aber dadurch in seinem Sammeleifer sich nicht stören lassen.

In der älteren reformirten Kirche haben sich gründliche kirchenhistorische Studien mehr auf Einzelnes, als auf das Ganze gewandt, namentlich im 16ten und besonders im 17ten Jahrh. (im Kampfe mit gelehrten papistischen Gegnern) unter den Franzosen[3]) und (in ihrer Achtung des kirchlichen Alterthums, und in dem Bestreben, die Regierungsform der Episcopalkirche zu rechtfertigen) unter den Engländern[4]). Von den Bearbeitungen des kirchenhistorischen Ganzen haben nur wenige dauernden Werth[5]).

In neuerer und neuester Zeit haben evangelischerseits nicht Wenige die Semlersche Wage rationalistische Kritik noch weiter und tiefer geführt ins innerste Leben der Kirche[6]). Die bedeutsame Veränderung, welche gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts in der theologischen Denkart überhaupt vorging, hatte ja die K.-G. am wenigsten unberührt lassen können, und auch die sogenannte pragmatische Methode der Neuzeit stellte sich nur in ein rein äußeres Verhältniß zum inneren Wesen der Geschichte[7]). Doch ist dann auch neuerlich

---

1) In der Zeit und Richtung auch eines J. G. Walch (Hist. eccl. N. T. Jen. 1774., bis ins 4te Jahrh.), C. W. F. Walch, J. A. Cramer (Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion, übersetzt, mit 7 Fortsetzungen. Lpz. 1757 ff. 8 Bde. 8.), J. F. Cotta (Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie des N. T. Tüb. 1768. 3 Bde. 8.), J. A. Stark (Geschichte der christl. Kirche des 1. Jahrh. Berl. 1779. 3 Bde. 8.), u. A.

2) Christl. Kirchengesch. Lpz. 1768—1810. 45 Bde. 8. (die ersten 13 Bde. seit 1772 in 2ter A.; die letzten 10 Bde. Kirchengesch. seit der Reform., die beiden letzten von H. G. Tzschirner).

3) Du Plessis Mornay, Pierre du Moulin, Jean Daille (Dalläus), Dav. Blondel, Cl. Saumaise (Salmasius), die auswärts und etwas später lebenden Jac. und Sam. Basnage, u. A.

4) Jac. Usher, Jo. Pearson, Wih. Beveridge (Beveregius), Gilb. Burnet, H. Dodwell, Jos. Bingham, Ge. Bull, Wilh. Cave, J. E. Grabe, später Nathan. Lardner, u. A.

5) Besonders des Schweizers Joh. Henr. Hottinger Hist. eccl. N. T. Hanoviae, dann Tig. 1655 sqq. 9 Thle. 8. (bis Ende des 16ten Jahrh.; der 9te Bd. von J. H. Hottinger dem Sohne; — das ganze Werk bei weitem nicht in dem Maaße, als die Magd. Centurien, auf Quellenstudien ruhend, und mit Einmischung von viel Fremdartigem) und des Holländers Herm. Venema Institutiones hist. eccl. V. et N. T. Lugd. Bat. 1777 sqq. 7 Thle. 4. (bis zu Ende des 16ten Jahrh.; eine fleißige Sammlung aus den Quellen). — Nächstdem: Frid. Spanheim Summa hist. eccles. Lugd. Bat. 1689. (bis zur Reformation; nur Geschichtsforschung); — Jac. Basnage Histoire de l'église. Roterd. 1699. 2 Bde. Fol. (gegen Bossuet); — Sam. Basnage Annales politico-ecclesiastici. Rot. 1706. 3 Bde. Fol. — J. Clericus Hist. eccles. duor. primor. secc. Amst. 1716. 4.; — R. E. Jablonsky Institutt. hist. christ. Frcf. ad. V. 1753. 2 Thle. 8.; — J. A. Turetin. Historiae eccl. compendium. Genev. 1754.

6) Die K. G. ist in der That so in den Polyphem mit ausgestochenem Auge verwandelt worden.

7) So hat das Lehrbuch der Kirchengesch. von L. T. Spittler Gött. 1782, 5. Aufl. von G. J. Planck. 1812., einen ganz politisch weltlich-modernen Charakter. — G. J. Planck

vorzugsweise auf kirchenhistorischem Gebiete eine heilsame Reaction offenbar geworden, und vor Allen hat A. Neander (gest. 1850) in seinem tief religiösen Interesse durch sein Streben, jede Zeit und Person aus sich selbst zu verstehen[1]), das Todte neu zu beleben verstanden[2]). Die kirchenhistorische Kehrseite von Neander bildet zur Zeit gewissermaßen R. Rothe[3]), welcher, während Neander den kirchenhistorischen Proceß in seinem verinnerlichenden Interesse als einen Durchdringungsproceß betrachtet, in einem veräußerlichenden, den Staat als Ziel der Kirche betrachtenden und bis zum Romanisiren katholischen, hierarchisch-katholischen Interesse denselben als einen Verleiblichungsproceß anschaut.

Außer Neander haben neuerdings um die K.-G. besonderes Verdienst sich erworben: J. C. L. Gieseler, dessen Kirchengesch. (Bonn 1824 ff., 4. A. 1844.; 1853 Bd. 3. bis 1648., 1855 Bd. 5. 6. als opera posthuma von Redepenning) durch reiche Quellenauszüge sich auszeichnet, und F. C. Baur und seine Schule, letztere mehr in Einzel-Forschung und -Darstellung, Baur selbst in s. allgemeineren Werken: Das Christenthum u. d. Kirche der erst. 3 Jahrhunderte. Tüb. 1853, und dann, als opera posthuma, Die christl. K. vom 4.—6. Jahrh. 1860, Die K. im Mittelalt. 1861, und Die der Neuzeit 1862.; Baur überall hier ausgezeichnet durch organische Gestaltung jeder Periode von einem vorwaltenden inneren Gedanken heraus, während die Gesammtanschauung dieser ganzen Schule allerdings auf einer Verkehrung des geschichtl. Princips nach speculativem Vorurtheil beruht. — Nächstdem auch: J. G. V. Engelhardt K.-G. (Erl. 1832—34. 4 Bde. 8. — besonders wichtig in literar. Bezug); C. W. Niedner Geschichte der christl. K. (Lpz. 1846, in sehr gelehrter Eigenthümlichkeit); F. Böhringer Die Kirche Christi u. ihre Zeugen. Zür. 1841 ff., 2. A. 1861 ff. (anziehend durch Bevorzugung der christl. Lebensmomente und eine gewisse Idealität der Darstellung), u. A.[4]).

Kürzere neuere Lehr- oder Handbücher: das von Schröckh, Berol., zuerst 1777, ed. 7. von Ph. Marheineke. 1828.; — das von C. F. Stäudlin, Hannov. 1806, 4. Aufl. 1825., 5te durch F. A. Holzhausen. 1833.; — das von W. Münscher, Marburg 1804, 2. Aufl. von L. Wachler 1815, 3te von M. J. H. Beckhaus. 1826.; — das von J. T. L. Danz, Jena 1818 ff. 2 Thle.; — das von J. C. G. Augusti. Lips. 1834.;

(gest. 1833) in seinen zahlreichen kirchenhistorischen Arbeiten (Gesch. der Entsteh., Veränder. u. Bild. uns. protest. Lehrbegr. Lpz. 2. A. 1791. 7 Bde.; Gesch. der Entsteh. u. Ausbild. der christl. kirchl. Gesellschaftsverfass. Hannov. 1803 ff. 5 Bde., u. a.) schiebt gerade das Wichtigste, den Lehrbegriff, gänzlich zurück, und läßt die Geschichte in mögliche Combinationen und rein persönliche Situationen aufgehen. — H. P. C. Henke in s. Kirchengesch. (Braunschw. 1788.; 5. Aufl., herausg. und fortgesetzt — in verschiedener Manier — von J. S. Vater, 1818 ff. 8 Thle. 8., und seit der Reformationsgesch. von dems. abgekürzt im Ganzen 3 Thle. 8.) urtheilt in seiner durchgängig rationalistischen Ansicht wegwerfend über große Persönlichkeiten. — J. E. C. Schmidt in s. Kirchengesch. (Gießen 1801, 2. Aufl. 1824, 6 Thle. 8., bis 1216.; 7ter Thl., nach der Fortsetzung von F. W. Rettberg, 1834) ist einfach vulgärer Rationalist. U. s. w.

1) Daneben läßt allerdings Baur a. a. O. S. 221—231 auch nicht unbemerkt, daß er den specifischen Erscheinungen nicht selten ihre Spitze abbreche, öfters eine schärfere, das Charakteristische mehr hervorhebende Ansicht vermissen lasse, gewisse stehende Kategorien wiederhole, auch es mitunter zu leicht nehme mit den Forderungen der Kritik, und sich durch einen überwiegenden Gefühlsstandpunkt zuweilen zu bitterem maßlosen Urtheil hinreißen lasse.

2) A. Neanders Kirchengesch., Hamb. seit 1825 erschienen (2. Aufl., mit umgestalteter Bandordnung, 1842 ff.) ist 1852 bis zum 11. Bde. (bis zum Baseler Concil) gediehen.

3) Die Anfänge der christl. Kirche. Th. I. Wittenb. 1837.

4) Dazu auch P. Hofstede de Groot Institutt. hist. eccl. Groning. 1835.; M. J. Matter Hist. du Christianisme et de la société chrét. ed. 2. Par. 1838. 4 Voll. 8.; F. Schleiermacher Vorlesungen über die K.-G., herausg. von E. Bonnell. Berl. 1840., u. A.

— das von K. Hase, Lpz. 1834., 7. A. 1854.; — das von J. H. Kurtz, Mit. 1849., 3te A., zu einem Handbuch erweitert, 1853.; — das von J. L. Jacobi, Bd. 1. Berl. 1850.; — das von G. A. Fricke, Bd. 1. Lpz. 1850.; — das von H. Schmid. Nördl. 1851. 2. A. 1856.; — das von F. R. Hasse (herausg. v. A. Köhler). Lpz. 1864, — und das Compendium der älteren Kirchengesch. von C. F. Th. Schneider. Abth. 1. Berl. 1851. — Als nur übersichtliche Darstellung E. Zeller Gesch. der christl. K. Tüb. 1848.; — als versuchte Combination der Kirchen- und Dogmengesch. Br. Lindner Lehrb. Lpz. 1848—52. 3 Bde.; — als K.-G. für Juden (Biesenthal) Berl. 1850., 2. Aufl. 1853. (bis ins 4. Jahrh.).[1])

Zeittafeln der K.-G.: von J. S. Vater. Halle 1803, 6. Aufl. v. J. C. Thilo. 1833. Fol.; auch von C. Schoene. Berol. 1828., Hald. Havn. 1830., J. T. L. Danz. Jen. 1838., L. Lange. Jen. 1841., C. D. A. Douai. Lpz. 1841., F. Uhlemann. Berl. 1864.; — ältere von J. Stübner. Norimb. 1690. fol.

Kirchenhistorische Lexica von: v. Einem. 5. Aufl. Stend. 1789.; Fuhrmann. 3 Bde. Halle 1826 ff.; J. J. Herzog (Realencyclopädie für protest. Theol. ꝛc. Stuttg. 1853 ff.).

B. Auf römisch-katholischem Gebiete

gab zur Widerlegung der protestantischen Magdeburgischen Centurien zuerst Cäsar Baronius[2]), durch Phil. Neri veranlaßt, ein ausführliches, uns aber nur als Sammlung von Urkunden wichtiges, kirchenhistorisches Werk heraus[3]), welches die Geschichte der Kirche bis 1198 führt, und späterhin an mehreren katholischen Theologen Fortsetzer[4]), aber auch unter Protestanten nicht nur[5]), sondern selbst unter Papisten[6]), strenge Kritiker gefunden hat. In der Folge haben auch manchen einzelnen Theilen der K.-G. einige Italiener[7]) namhafte Dienste geleistet. Vor allen verfaßte im 17ten Jahrhundert der freisinnige Paolo Sarpi zu Venedig (gest. 1623) eine classische, von wahrhaft protestantischem Geiste durchwehte Geschichte des Tridentinischen Concils[8]), und in neuerer Zeit haben dann italienische Theologen

---

1) Kirchengeschichtliche Arbeiten für allgemeineren Gebrauch: J. J. F. Schmid Abriß der K.-G. Nürnb. 1795.; — J. F. Roos Versuch e. chr. K.-G. Tüb. 1796. 1801., 2 Thle.; — Jos. Milner Geschichte d. K. Chr., aus dem Engl. durch P. Mortimer. 2. Aufl. Gnadau 1819. 5 Thle. 8. (bis 1530; englisch fortgesetzt von H. Stebbing. Vol. I. Lond. 1839.); — C. Judä Gesch. der chr. K. Berl. 1838.; — H. Thiele Kurze Gesch. d. chr. K. für alle Stände. Zür. 1840., 2. A. 1852.; — A. F. Gfrörer (1853 zur röm. Kirche übergetreten) Allgem. Kirchengesch. (Stuttg. 1840 ff.; erst von Bd. 3. 1844. zweckentsprechender); — A. Wippermann Kirchengesch. für Haus u. Schule. Grimma 1862., — u. a. — Repertorium der Kirchengeschichte v. P. Köhler u. R. Klopsch. Glog. 1845.

2) Er erwarb sich durch sein Werk die Cardinalswürde.

3) Annales ecclesiastici. Rom. 1588—1607. 12 Bde. Fol.

4) Unter den Fortsetzern des Baronius ist der ausgezeichnetste Odoricus Raynaldus Ann. eccl. T. XIIII—XXI. Rom. 1646 sqq. (bis 1565). Dieser wurde fortgesetzt von Jac. de Laderchio (T. XXII—XXIV.). Rom. 1728. (bis 1571). Andere Fortsetzungen sind die des Abr. Bzovius. Rom. 1616. 8 Thle. (bis 1564) und die des Henr. Spondanus. Par. 1640. 2 Thle. (bis 1640). — Gesammtausgabe von Baronius, Raynaldus u. s. w., auch Pagi (s. Anm. 6.), von J. D. Mansi. Luc. 1738—59. 38 Bde. Fol.

5) Is. Casauboni Exercitationes XVII de reb. sacr. et eccl. Lond. 1614.; fortgesetzt von Sam. Basnage Exercitatt. cet. Ultraj. 1692.

6) Ant. Pagi Critica hist. chronologica in annales Bar. . ed. Franc. Pagi. Antv. 1705. 4 Thle. Fol.

7) Th. M. Mamachius, J. D. Mansi, L. A. Muratori u. A.

8) Italienisch Lond. 1619. Fol., franz. durch Lecourayer. Lond. und Amst. 1736. Fol., deutsch von Rambach. Halle 1761. 6 Bde., und von Wieterer. Mergenth. 1839. 4 Bde.

auch wiederum dem Ganzen der K.-G. bändereiche Werke gewidmet[1]). Das Hauptverdienst aber um die Kirchengeschichte haben unter den katholischen Theologen die französischen[2]), die meisten (ein L. Ellies dü Pin vornehmlich) unter den die Zunge lösenden Einflüssen der gallicanischen Freiheiten. Von den allgemeineren Bearbeitungen französischer Kirchenhistoriker haben unbestrittenen Werth die des gelehrten Dominicaners Natalis (Alexander Noël, gest. 1724), des gewissenhaften Jansenistenfreundes Seb. le Nain de Tillemont (gest. 1698), und des gewandten und erbaulich breiten königlichen Beichtvaters Claude Fleury (gest. 1723)[3]), neben denen auch J. B. Bossuet's (gest. 1704) noch allgemeinere einfach beredte Discours sur l'histoire universelle. Par. 1681 (5. A. 1696), welche die K.-G. als die Seele der Weltgeschichte erscheinen lassen, Erwähnung verdienen[4]). — In der Neuzeit endlich zeigte sich auch in der deutschen katholischen Kirche ein reger kirchenhistorischer Eifer[5]).

---

1) J. A. Orsi Storia ecclesiastica. Rom. 1748. 20 Bde. 4. (nur die 6 ersten Jahrhh.); fortgesetzt von P. A. Becchetti. Rom. 1770 sqq. 17 Bde. 4. (bis 1378), u. 1788 ff. noch 9 Bde. (bis ins 16. Jahrh. Mitte). — Casp. Sacharelli Hist. eccles. Rom. 1772. 25 Bde. 4. (bis 1185). — Vgl. Anm. 5.

2) Dion. Petavius, Steph. Baluzius, Lud. Thomassin, J. Mabillon, Bernh. v. Montfaucon, Rem. Ceillier, Edm. Martene u. A.

3) Nat. Alexander Selecta historiae eccl. capita cet. 24 Voll. Par. 1676—86., in späteren Ausgg. Hist. eccl. V. et N. T. Par. 1699. 8 Bde. Fol., am besten ed. Mansi. Luc. 1748. und Ven. 1759. 9 Bde. Fol. (bis zu Ende des 16. Jahrh.). — Tillemont Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux. Par. 1693 sqq. 16 Voll. 4. — Cl. Fleury Histoire ecclésiastique. Par. 1691 ff. 20 Bde. 4. (bis 1414), fortgesetzt von J. C. Fabre. Par. 1726 ff. 16 Bde. 4., und von A. la Croix. Par. 1776. 6 Bde.

4) Gegen die Genannten kommen die französischen Kirchenhistoriker des 18ten Jahrhunderts (Choisy, gest. 1724; Racine, gest. 1755; Ducreux, gest. 1790; Berault-Bercastel) nicht in Betracht.

5) Besonders seit J. A. Möhler (gest. 1838). — Allgemein kirchengeschichtliche Werke: das von C. Royko (Prag 1789 ff. 4 Thle. — unvollendet); das von Fr. L. Gr. v. Stolberg (Hamb. 1806 ff. 15 Bde. 8. — zugleich, Bd. 1—4., K.-G. des A. T. —, bis 430.; fortgesetzt von Fr. v. Kerz. Mainz 1825 ff. Bd. 16—32., und von Brischar. Bd. 33 ff. 1851 ff.); das von F. X. Gmeiner (ed. Grätz. 1803. 2 Voll.), M. Dannenmayr (Vienn. ed. 2. 1806. 2 Bde.), A. Michl (Münch. 2. Aufl. 1811. 2 Bde.), Th. Katerkamp (Münst. seit 1819.; 1834. Bd. 5., bis 1150.), J. N. Locherer (Ravensb. 1824 ff. 9 Bde.), J. N. Hortig (fortges. von J. J. J. Döllinger. Landsh. 1826 ff. 2 Bde., 2. A. 1833.), J. J. Ritter [gest. 1557] (Elberf. 1826—35. 3 Thle. 4. A. Bonn 1851. in 2 Thln.), J. O von Rauscher (Sulzb. 1829. 2 Bde., die ersten 3 Jahrhh.), C. A. von Reichlin-Meldegg (Freiburg, seit 1830.; — der rationalistische Verf. aber war seit 1832 nicht mehr katholisch —), J. Ruttenstock (Institutiones h. e. N. T. Vienn. 1832 sqq. 3 Voll. bis 1517), J. J. J. Döllinger (Regensb. 2 Bde. 1836., seit d. Reform. 1846 ff.), H. J. Berthes (Mainz 1840 ff. in 2 Bdn.), J. Alzog (Mainz 1840., 6. Ausg. 1854. 2 Bde.), J. Annegarn (3 Thle. Münst. 1842.), J. A. Ginzel (bis Constantin. Wien 1846.), Sporschil (Lpz. 1846. 3 Bde.), u. A. — Dazu J. Aschbach Allgem. Kirchenlexicon. Frkf. a. M. 1846—51. 4 Bde., und H. J. Wetzer u. B. Welte Kirchenlex. Freib. 1847 ff. — Nächstdem sind neuerdings auch außerhalb Deutschlands katholischerseits hervorgetreten: P. Delsignore Institutt. h. e. Rom. 1837., J. B. Palma Praelectt. h. e. Rom. 1838. 4 Voll., N. J. Cherier Institutt. h. e. Pest. 1840. 41. 4 Voll., Rohrbacher Hist. univ. de l'égl. Par. 1842—48. 29 Voll., u. a.

Erste Hauptperiode.

Aeltere Kirchengeschichte.

Die sechs ersten Jahrhunderte, das griechisch römische Zeitalter der Kirche, das Zeitalter der kirchlichen Formation.

§. 4.

Charakter der Periode.

Der Charakter dieser ganzen Hauptperiode wird besonders bestimmt einerseits als der Periode der kirchlichen Formation durch das Factum, daß in diesen Jahrhunderten die Grundlage der kirchlichen Entwicklung nach allen Seiten hin sich ausbildete, andererseits als der älteren Kirchengeschichte durch das Zusammentreffen des Christenthums mit der griechisch römischen Nationalität und Bildung, worin die Ueberwindung der ungöttlichen Substanz des griechisch römischen Heidenthums durch den Geist des Christenthums, der Entwicklungsproceß des christlichen Geistes in der Form griechisch römischer Bildung sich vollzog. Die Periode gliedert sich nun aber nothwendig in drei Abtheilungen, indem die erste die Gründung der christlichen Kirche in der apostolischen Zeit, die zweite die 3 ersten Jahrhunderte und die dritte die 3 folgenden Jahrhunderte umfaßt. In der apostolischen Zeit geschah es, daß der universalistische Geist des Christenthums die Schranken des Judenthums durchbrach und in seinem Verlauf auch den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristenthum je mehr und mehr zur Ausgleichung brachte, also die objective Heilssubstanz mit Sprengung der judaistischen Hülle der römisch griechischen Welt zur Aneignung und Durchbildung darbot. In den 3 ersten Jahrhunderten erfolgte dann Ueberwindung griechisch römischer Substanz und Entwicklung des christlichen Geistes in griechisch römischer Form so, daß äußerlich die Kirche unter dem Drucke des heidnischen Staates zu erstarken und ihre Existenz unter blutigen Verfolgungen zu behaupten und zu gestalten, innerhalb aber bei dem Streben, in die Bildungsformen des antiken Heidenthums einzugehen, um sie zu läutern, die Kirche noch ununterbrochen gegen eine dogmatisch drohende Vermengung mit heidnischen oder auch jüdischen Elementen anzukämpfen hatte, kurz äußerlich und innerlich zu Bestand gelangte. In den 3 folgenden Jahrhunderten darnach vollzog jene Ueberwindung und Entwicklung sich so, daß äußerlich nach Beendigung der Christenverfolgungen im römischen Reiche der Staat selbst christlich ward, innerlich aber nach beendigtem Kampfe gegen Vermengung mit heidnischen und jüdischen Elementen und nach Ausscheidung des jüdisch und des heidnisch Widerchristlichen die Kirche sich ungehemmt der Ausbildung und Entfaltung des eigenen Lehrgehaltes zuwenden konnte, kurz äußerlich und innerlich die Kirche zur Herrschaft gelangte.

Erste Abtheilung.

Gründung der Kirche in der apostolischen Zeit.

§. 5.

Religiöser Zustand der damaligen Welt.

Nach dem Falle der Menschen hatte die menschlich geschichtliche Entwicklung sich in zwei Wege geschieden. Auf dem einen, dem des Heidenthums, war die Menschheit ihren eigenen noch gebliebenen Kräften, vor Allem der Gottesstimme des Gewissens, allein überlassen; auf dem anderen, dem Wege Israels, ward sie durch unmittelbar göttliche Einwirkung getragen. Beide Wege — der letztere das Heil für die Menschheit, der erstere die Menschheit für das Heil bereitend, jener die Substanz, dieser die menschliche Form für die Heilswahrheit ausbildend, — liefen Jahrtausende lang neben einander, bis sie dann endlich, als die Zeit erfüllt war, zusammentrafen.

I. Heidenthum [1]).

Das Heidenthum erscheint seinem allgemeinen Wesen und Charakter nach als Naturreligion. Doch waren es immer nur die Elemente der Wahrheit (des Erbes aus dem gemeinsamen Vaterhause) in der Lüge, die dem Naturdienste seine Macht gaben; Wahrheitselemente, bestehend in der Erinnerung und Hoffnung der gemeinsamen Uroffenbarung, welche freilich auf ethincistischem Gebiete nur zu bald vergeudet und von der Lüge verschlungen wurden. In dem griechisch römischen Heidenthume insbesondere zur Zeit der Erscheinung des Christenthums, insofern das erstere Volksreligion seyn sollte, riß je mehr und mehr, wenn auch bei politischem Festhalten der Staatsreligion und trotz solcher Anklammerung, unter den Gebildeten und Vornehmen und durch ihr Beispiel auch unter dem Volke völliger Unglaube an Göttliches ein und greuliche Sittenverderbniß nahm überhand [2]). Dabei ward denn die Philosophie, welche die Lust als das

---

1) Ueber die religiösen Beziehungen des Heidenthums vgl. Creuzer Symbolik und Mythol. der alten Völker, bes. Griechen. Lpz. 1816., 3. A. 1837 ff.; O. Müller Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythol. 1825.; Tzschirner Der Fall des Heidenth., herausgegeben von Niedner. Lpz. 1829. 2 Thle.; Lobeck Aglaophamus. 1829. 2 Voll.; B. Constant Du polythéisme romain. Par. 1833.; Hartung Die Religion der Römer. Erl. 1836. 2 Thle.; Stuhr Die Religionssysteme der Hellenen. Berl. 1838.; Hefter Religion der Griechen und Römer. 2. A. 1848.; Ambrosch Die Religionsbücher der Römer. Bonn 1843.; Tholuck Ueber das Wesen und den sittl. Einfluß des Heidenthums ꝛc., in Neanders Denkwürdigkk. ꝛc. (1. u. 2. Ausg.) Bd. I.; Neander Ueber das Verh. der hellen. Ethik zur christl., in s. Wissenschaftl. Abhandll., herausgeg. von Jacobi. Berl. 1852. S. 140 ff., vgl. mit s. Kirchengesch. I. S. 1 ff.; Thiersch Die Kirche im apostol. Zeitalter. Frkf. a. M. 1852. S. 1—20.; J. P. Lange Das apostol. Zeitalter. Thl. I. Braunschw. 1853. S. 224 ff. 232 ff.; u. a. Schrr.

2) Den Gipfel erreichte das sittliche Verderben in der lüderlichen Kaiserzeit, wie Seneca de ira II, 8. ein entsetzliches Bild davon gibt. („Omnia — sagt er — sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine, major quotidie peccandi cupiditas, minor verecun-

Höchste setzte und das Daseyn objectiver Wahrheit ganz leugnete, herrschende Lebensweisheit; und vermochte mancher Einzelne noch festzuhalten an religiöser Idee, so verlor sie ihm doch alles Leben. Viele freilich im Gefühl innerer Leere und verzweifelnd im gegenseitigen Widerspruche der philosophischen Systeme sehnten sich dann auch wohl zurück nach der positiven väterlichen Religion, ergriffen sie mit neuem Eifer, und die heidnischen Weisheiten des Orients mit ihrer Magie und Zauberei mußten der vaterländischen Religion noch neuen Schmuck leihen. Aber irgend auf den Weg zur Wahrheit hin leitete weder diese, noch jene Weise der Volksreligion, und auch nicht einmal die edelsten griechisch römischen Philosophien vermochten zur Zeit diesem Ziele wesentlich näher zu bringen. Ueberhaupt nur in verhältnißmäßig wenigen Seelen erwachte ja da noch ein tieferes religiöses Bedürfniß; sie aber suchten nun Nahrung in einer der zwei edleren Philosophien der Zeit, die nun doch aber beide jenes Bedürfniß fast gleich wenig zu stillen vermochten. Wohl vermochte ja das Ideal stoischer Tugend Licht über das Verderben der Zeit zu verbreiten; Aufschluß aber über Göttliches gab der Stoicismus am wenigsten. Er ließ seine Jünger sich selig fühlen nur in eigner Kraft, blind sich unterwerfend einem unabänderlichen Gesetze — gleichviel welches es sei — des Universums, und Ruhe suchend nur in der eignen Gesinnung. Dagegen führte allerdings der Platonismus die Menschen zum Bewußtseyn der Abhängigkeit von einem Höheren, Göttlichen, und ließ sie als Quelle der Erleuchtung die Gemeinschaft mit ihm suchen; freilich aber auch nur suchen und ersehnen, denn wahrhaft geben konnte die Gemeinschaft mit Gott nur der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der Platonismus, hinweisend auf eine vollkommene Religion als Grundlage aller Religionen, wies allerdings so, die Volksreligion vergeistigend, gewissermaßen aufs Christenthum hin; das Volk aber verstand nichts von seinen Speculationen, und das platonische Stehen **über** allen Religionen erzeugte dann doch nur einen hin und her schwankenden Eklekticismus und ging aus in Schwärmerei.

II. Judenthum[1]).

Ganz andersartig, als das Heidenthum, war **die Religion der Juden**. Auf Thatsachen gegründet, welche die unmittelbare göttliche Leitung stetig bekundeten, war sie dazu gegeben, Morgenröthe des werdenden Tages zu seyn: und dennoch, als Der nun erschien, welchen das Judenvolk durch seine ganze Erscheinung und Geschichte vorgebildet und vorbereitet, blieb auch die Masse Israels vom Heile fern. Den Sinn und Geist der alten Bundesreligion in Werkgerechtigkeit verkehrend, und hoffend nur auf einen solchen Messias, der durch Wunderkraft sie selbst von dem römischen Joche befreien und **ihnen** die Herrschaft geben solle, verwarf die Volksmasse den Messias

---

dia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est libido se impingit. Nec furtiva jam scelera sunt, praeter oculos eunt, adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? Undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt" cet.)

1) Vgl. Thiersch Die Kirche im apostol. Zeitalt. S. 21—45.; J. P. Lange Das apostol. Zeitalt. S. 292 ff., u. A.

in Knechtsgestalt, während sie willig fanatischen Demagogen[1]) das Ohr lieh und ihren falschen Propheten und Messiassen ins Verderben nachrannte.

Und wie der Zustand der **Volksreligion**, so war auch die damalige **jüdische Theologie**, die drei- oder viergespaltene Theologie verderbt[2]). — Die **Pharisäer** (von פָּרַשׁ, nicht in der Bedeutung erklären, als die vermeintlich alleinigen rechten Ausleger der heil. Schrift, sondern in der Bedeutung absonderen, wegen ihrer vermeintlichen Heiligkeit[3])), die angesehensten und einflußreichsten unter den jüdischen Theologen, verbanden mit einem ausgebildeten speculativ theologischen System, aus jüdischen und orientalischen, besonders persischen Lehren zusammengesetzt, welches sie durch allegorische Deutung ins A. T. hineinlegten, einen ausgedehnten äußeren Ceremoniendienst, durch dessen genaueste Beobachtung in äußerer zum Theil kleinlicher Gesetzerfüllung sie das Wohlgefallen Gottes überflüssig zu verdienen wähnten. Den strengen feindseligen Gegensatz gegen sie behaupteten die **Sadducäer** (nicht von צַדִּיק als die Gerechten, sondern von Zadok, dem Schüler des Antigonos von Socho[4])): eine kleinere Anzahl größtentheils in gemächlichem Genusse irdischer Güter lebender Menschen, deren Sinn denn über das Irdische nicht hinausging, deren Ziel ein bürgerlich rechtschaffener Wandel war, und deren Glaube sich auf das nur ganz unzweideutig im Pentateuch Enthaltene beschränkte, wobei sie insbesondere die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung, das Daseyn höherer Geister und Gottes Einzelprovidenz thunlichst leugneten. Der erste Ursprung dieser beiden theologischen Secten fällt schon bald nach dem Exil, obgleich sie dann erst im 2ten Jahrhundert v. Chr. ihren ausgebildeten Charakter empfingen. Aus dem Kampfe der Partheien hatte sich, nicht ohne Einwirkung heidnischer Einflüsse[5]), um 200 v. Chr. ein Verein von Männern in die Einsamkeit zurückgezogen (zuerst wahrscheinlich an die Westseite des todten Meeres, und von da aus an manche

---

1) So noch 14 Jahre nach Christi Geburt jenem **Judas von Gamala** oder **Judas Galiläus**, auch **Judas Gaulonites**, יְהוּדָה הַגַּבְלָנִי (Apostelgesch. 5, 37. und Euseb. h. e. I, 5). — Seine **Secte** hatte außer den pharisäischen Lehren die Maxime: „Man darf das Joch keines Reiches, als das Joch des Himmelreichs auf sich nehmen." S. die Samml. der jüd. Notizen in **Azaria de Rossi** Meor Enajim III, 3.

2) Vgl. H. S. **Hirschfeld** Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder die hagadische Exegese. Berl. 1847. S. 94 ff.

3) Es ist ausgemacht, daß פְּרוּשִׁים (*Φαρισαῖοι*, gewöhnlich im Talmud פְּרוּשִׁין) die **Abgesonderten** bezeichnet. So erklärt der Talmud selbst diesen Namen (vgl. Talmud. babylon. Chagiga f. 18, b.), und die Lexicographen (Nathan b. Jechiel in s. Lex. Aruch) und Ausleger desselben stimmen damit überein.

4) Epiphanius leitet den Namen der Secte von dem Appellativum צַדִּיק aus inneren Gründen ab. Sie hat aber ihren Namen vielmehr von Zadok, dem Mitschüler des *Βοηθὸς* (בויתוס), die beide Schüler des Antigonos von Socho waren. Die Sadducäer heißen im Talmud צַדּוּקִים oder צַדּוּקִין, zuweilen auch בויתוסין, weil beide, Zadok und Boëthos, gemeinschaftlich die neue Secte stifteten. — Vgl. **Sievert** De Sadducaeis. Jen. 1686.; und C. G. L. **Grossmann** de philosophia Sadducaeorum. 1846. 4., de fragmentis Sadducaeorum exegeticis. 1837., de statu Sadd literario, morali et politico. 1838.

5) Vgl. A. **Ritschl** Ueber die Essener, in Baur u. Zeller Theol. Jahrbb. 1855. H. 3. S. 315 ff., und E. **Zeller** Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum, ebend. 1856. H. 3. S. 401 ff.

andere Orte Palästina's), um in stiller Contemplation ein religiös praktisches Leben zu führen, und allgemein geachtet beschäftigten sie sich dort vornehmlich, wie es scheint, mit Ackerbau und Heilkunst, die Essäer oder Essener (abzuleiten nicht vom syrischen oder chaldäischen „Arzt", sondern von חֲסִידִים = ὅσιοι)[1]. Ihr Charakteristisches war die entschiedene Richtung auf das Innere der Religion; jedoch spricht Aeußeres und Inneres deutlich dafür, daß ihr Mysticismus doch nur der gewöhnliche war. Aeußerlich das glaubhafte Zeugniß des jüdischen Historikers Josephus[2]) zur Apostelzeit, eines Mannes, welcher aus Palästina stammte und selbst eine Zeit lang unter den Essenern gelebt hatte;[3]) innerlich namentlich der abergläubische Werth, den sie auf manche äußere Gebräuche legten, der Schwur der nach dreijähriger Prüfungszeit in den Orden Einzuweihenden, unter Anderem die Namen der Engel geheim zu halten, die gänzliche Verwerfung des Eides mit Ausnahme dieses Einen Schwures, und die scharfe Abgrenzung der einzelnen Abtheilungen des Ordens: alles dies und Aehnliches ist in dieser Richtung entscheidend genug.

Eine ganz eigenthümliche Haltung nahm neben und gegenüber jenen drei jüdisch theologischen Partheien Palästina's der Geist der Juden zu Alexandrien an, woselbst ja Viele seit den Ptolemäern sich niedergelassen hatten. Um an diesem Hauptsitze griechischer Literatur ihre Religion gegen den Spott griechisch Gebildeter zu vertheidigen, meinten sie auf deren Standpunkt eingehen zu müssen. Dabei gewannen sie dann die in Alexandrien blühende Platonische Philosophie lieb, und der eigenen Volksthümlichkeit entfremdet trugen sie so, nach den Grundsätzen einer auch bei den Griechen beliebten allegorisirenden Auslegung, Platonische Ideen, vor allen einen emanatistischen Dualismus (die Unterscheidung des ὄν und μὴ ὄν, und im ὄν wieder des eigentlichen ὄν und des λόγος)[4]), in das A. T. hinein. So bildete

---

1) Man hat den Namen vielfach vom syrischen ܐܣܝܐ heilen oder dem chaldäischen אָסֵי Arzt ableiten wollen; derselbe ist aber, wie sattsam erwiesen, verstümmelt aus חֲסִידִים (ὅσιοι, die Tugendbeflissenen), unter welchem Namen die Essäer auch im Talmud vorkommen. Abulpharag in s. Chronicon (s. Paulus Neues Repertorium I. S. 143.) nennt die Essäer, das Hebräische arabisch umschreibend, الكشيدتم (El-Chaschidim). — Nicht unwahrscheinlich und der Erwähnung werth ist der Zusammenhang der Essäer mit den späteren Sohariten (s. Pleßner Jüdisch-mosaischer Religionsunterricht S. 47. XX.). Vergl. auch F. Delitzsch Geschichte der jüdischen Poësie. S. 25.

2) Flavius Josephus (geb. 37 n. Chr., gest. nach 93) — derselbe, welcher als jüdischer Feldherr in Galiläa im jüdischen Kriege von Vespasian gefangen genommen wurde — Verfasser der 20 BB. über jüdische Geschichte und Archäologie, der 7 BB. über den jüdischen Krieg unter Vespasian, der 2 BB. zur Vertheidigung des Judenthums gegen den Apion, und einer Schrift über sein eigenes Leben (Hauptausgabe der Werke von S. Haverkamp. Amst. 1726. 2 Bde. Fol.).

3) Sein Zeugniß über die Essener ist daher ohne Zweifel glaubhafter, als das des nur wenig älteren Philo (Quod probus liber), der sie idealisirt.

4) Es gibt zwei Principien alles Daseyns, Gott und die Materie, τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν. Gott ist in absoluter Transscendenz erhaben über alle Berührung mit der Materie. Zur Schöpfung und zu aller Einwirkung Gottes auf das Geschaffene bedurfte es einer inneren Entfaltung des unendlichen göttlichen Wesens in seinen Kräften und Potenzen, in denen es sich gleichsam verendlicht. Nicht nach seinem Wesen als das ὄν, sondern nur durch diese seine Kräfte, die er von sich ausstrahlen läßt, kann Gott die Welt gestalten. Inbegriff aber aller

sich unter den gelehrten Juden zu Alexandrien ein vermeintlich Alles vergeistigender und vertiefender, wirklich aber doch nur die großen Thatsachen Gottes in der biblischen Geschichte verflachender Idealismus; und zwar einestheils ein Idealismus gemäßigter jüdischer Idealisten, welche zwar auch Buchstaben und Geschichte des Alt. Testaments nur als symbolische Hülle allgemeiner philosophischen Ideen betrachteten, für die zur höheren Religionserkenntniß, zur γνῶσις, berufenen „Vollkommenen", doch aber auch den Buchstaben und die Geschichte noch in einigen Ehren hielten, anderentheils eine Classe excentrischer Idealisten, welche ihre esoterische γνῶσις geradezu der exoterischen Volksreligon entgegenstellten, und den Buchstaben gar nichts gelten ließen. Der Alexandrinisch jüdische Geist, insbesondere der moderate, stellt sich uns anschaulich dar in dem Alexandrinischen Juden Philo, dem Zeitgenossen Christi [1]). — Alle diese Alexandriner waren so ja von der einen Seite für die Aufnahme des geistigen Evangelii vorbereiteter, als die palästinischen Juden, deren politische Messiaserwartung sie ohnehin auch nicht theilten; ja wie die Alexandrinische LXX-Uebersetzung die Heroldin des aus Israel kommenden Heils an die Heiden geworden, so ist der Alexandrinismus überhaupt, in seinem Urstreben, den Kern der alttestamentlichen Offenbarungsreligion aus der Schale des Buchstabens, des Nationalen, des Individuell-Geschichtlichen herauszuschälen und so als die universelle Wahrheit und höchste Philosophie darzustellen, selbst der Vorbote des Uebergangs der alttestamentlichen Offenbarungsreligion zur Weltreligion geworden. Aber wie der Alexandrinismus selbst weltthümlich in jenem Streben geworden ist, indem er es vollständig verkannte, daß die wahre Entschränkung der alttestamentlichen Religion nicht anders als von einer neuen die Schranken des Volksthums sprengenden Offenbarungsthatsache zu erwarten sei: so wirkte auch der hochmüthige Idealismus der einzelnen Alexandriner eine geistliche Sättigung, welche, zumal bei

---

in der Welt wirksamen Gotteskräfte und Centrum der ganzen Geisterwelt ist der Logos, d. h. Gott in seiner Offenbarung. Wie dieser Begriff des Logos das mosaische Schöpfungswort und den platonischen νοῦς zusammenfaßt, so ist er untrennbar zugleich göttliche Idealswelt und der sie denkend Schaffende, aber auch der sich an der Materie Verwirklichende und dazu gleichsam aus Gott zu besonderer Subsistenz Hervorgehende. Die Welt ist so ein von Gott heraus gewolltes möglichst vollkommenes Kunstwerk Gottes; alles Unvollkommene stammt von der Materie. Die höchste Stelle in der Welt nimmt der Mensch ein, Abbild des Logos. Herabgesunken aber aus der höheren Heimath in die seinem Wesen fremde Sinnenwelt und eingekerkert in den Körper, soll der Geist sich losreißen von diesen Banden; u. s. w.

1) Die zahlreichen, meist nur wenig umfangreichen dogmatischen, allegorisch exegetischen und verwandten Werke des gelehrten (nur eben nicht jüdisch gelehrten) Alexandrinischen Juden Philo (gest. nach 40 n. Chr.), — desselben, der auch als der Abgesandte seiner gedrückten Mitbürger an den Kaiser Caligula aufgetreten ist —, sind vollständig am besten herausgegeben worden von Thom. Mangey. Lond. 1742. 2 Bde. Fol. (Vgl. A. F. Dähne Bemerkk. über die Schriften des Philo, in den Theol. Studien. 1833. Heft 4. S. 984—1040., und C. G. L. Grossmann De Philonis Judaei operum continua serie ex ord. chronologico. Lips. P. I. 1741. 4. — Ueber Philo's Lehrbegriff vgl. Neander's K.-G. Bd. I. S. 60 ff.; Grossmann Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. 4.; A. Gfrörer Philo und die Alexandrinische Theosophie, 2 Thle., vornehmlich Thl. I. Stuttg. 1831.; J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi. Thl. I. Abthl. 1. Stuttg. 1845. S. 21 ff., und F. Keferstein Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen; zugleich eine kurze Darstell. der Grundzüge des Philon. Systems. Leipz. 1846. Ueber die Alexandrinische Richtung überhaupt Dähne Geschichtl. Darstellung der jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie. Halle 1834.; auch Hirschfeld a. a. O. S. 71 ff.)

ihrer Leblosigkeit der Messianischen Hoffnung überhaupt, doch entschieden dem Evangelium sich verschloß.

In sichtlicher Beziehung zum Alexandrinismus, wenn auch zugleich zu einer mit den Essenern gemeinsamen Quelle theosophischer Mystik, steht übrigens auch eine sectirische Erscheinung. In der Gegend um Alexandrien, am Mörissee, gab es nehmlich eine Theosophen-Secte, die der Therapeuten (so benannt als der vorzugsweise geistigen Gottesverehrer von θεραπεύειν nach dem damaligen Alexandrinischen Sprachgebrauche Gott dienen). Eingeschlossen in ihren Zellen (μοναστήρια und σεμνεῖα), und nur an jedem Sabbath und zu einem einfachen Mahle und besonderen mystischen Feierlichkeiten an jedem 7ten Sabbath zusammenkommend, führten sie ein noch mehr contemplatives, weniger praktisches, strenger ascetisches Leben, als die Essener [1]).

Ein ganz eigenthümliches Verhältniß zu den palästinischen Juden (und zur gesammten jüdischen Theologie) behauptete endlich noch das Nachbarvolk der Samaritaner. Beim Untergange des Zehn-Stämme-Reichs Israel aus der Vermischung israelitischer und assyrisch heidnischer Elemente entstanden, und später bei der Rückkehr der jüdischen Colonie aus dem babylonischen Exil von näherer Gemeinschaft mit den Juden zurückgewiesen, waren die Samaritaner zwar keinesweges ein ungemischtes Heidenvolk [2]), aber doch offener gegen heidnische Einflüsse und von den Juden durch gegenseitigen Haß geschieden. Festhaltend an einem durch Vermittlung eines vertriebenen Juden Manasse ihnen überkommenen Judenthum, an dem Pentateuch als einzigem heiligen Schriftstück und dem streng monotheistischen Cultus auf dem Berge Garizim, blieben sie den Ausbildungen wie den Verbildungen des späteren Judenthums fern, und die geistigere Art ihrer Messiasidee, wonach sie in dem Messias einen Propheten sahen, der die Menschen zu Gott bekehren werde, so wie ihr geringerer Nationalstolz und ihre größere Beweglichkeit, verbunden mit den Wirkungen des Hasses und der Verachtung, die sie gleich den Christen vom pharisäischen Judenthum erfuhren, brachte sie allerdings von der einen Seite dem Christenthum näher, stets jedoch und überall nur oberflächlich.

III. Berührung zwischen Heiden- und Judenthum.

Weder also die abgöttische und gottleere griechisch-römische Volksreligion, noch ein erstorbener und gottvergessener Juden-Volksglaube, weder der hochmüthige Stoicismus, noch der nur sehnsüchtige Platonismus, weder der werk- und scheinheilige Orthodoxismus der Pharisäer, noch der irdisch gesinnte Unglaube der Sadducäer, weder der particularistische Mysticismus der Essener und Therapeuten, noch der weisheitssüchtige Idealismus der Alexandrinischen Juden und die Leichtfertigkeit der Samaritaner: alle diese Elemente des Falschen konnten eine Religion der Wahrheit nicht erzeugen. Wohl aber konnten alle jene Elemente des Falschen in ihrer gegenseitigen Berührung ein Bedürfniß nach dem Wahren erwecken und einer Religion der Wahrheit den Weg bahnen, zumal nun in dem ganzen damaligen Zustaude der heidnisch jüdischen Welt und des heidnischen Weltreichs. In dem Grund-

---

1) Vgl. Jos. Sauer De Essenis et Therapeutis disquisitio. Vratisl. 1829., u. a. Schrr.

2) Vgl. Winer (gegen Hengstenberg) im bibl. Realwörterbuch s. v. Samariter.

streben des Heidenthums, sich aus eigenen Mitteln ein Heil zu schaffen, war ja auch das Streben beschlossen nach colossaler einheitlicher Machtconcentration unter Einem Willen als Repräsentation der Gottheit. So war ein Weltreich nach dem anderen entstanden und gestürzt, bis jenes Streben endlich im römischen Weltreiche gipfelte [1]), dem jetzt unter dem Edomiterstamme der Herodeer auch das Judenthum zu Füßen gelegt ward [2]). Unter allen den Angehörigen des großen römischen Weltkolosses nun, der auch Paläftina verschlang, waren natürlich die eigenen Nationalitäten verwischt worden; doch aber war kein anderes wahrhaft einheitliches Band an deren Stelle getreten [3]). Alle also waren der neuen innersten Bande des

1) Dies römische Reich reichte, als jetzt in Rom die republikanische Verfassung durch Augustus in eine monarchische umgestaltet war, vom mittleren Afrika bis zum Rhein und zur Donau, vom Euphrat bis zum westlichen Ocean. Es vereinigte fast alle Nationen der damaligen gebildeten Welt zu einem Ganzen, dessen Theile das mittelländische Meer in nähere Verbindung setzte.

2) Was jenen Herodeerstamm betrifft, so herrschte Herodes (von der Schmeichelei seiner Höflinge der Große benannt, in Wahrheit aber bei all seinen Eifer für Erneuerung und Verschönerung des Serubabelschen Tempels halber Heide und zugleich der schrecklichste Tyrann, Mörder selbst seiner nächsten Verwandte, und blutig wüthend — damit es jetzt doch an Landestrauer nicht fehle [vergl. Biesenthal Gesch. der christl. K. S. 7 f.] — noch in seinem Testamente) in Abhängigkeit von den Römern über das jüdische Land von 40 bis 4 vor Chr. (nach unserer Zeitrechnung). Ihm folgten, nach seiner Bestimmung und Augustus' Ausspruch, seine drei Söhne: Archelaus als Etnarch in Judäa, Idumäa und Samarien, Philippus als Tetrarch in Batanäa, Ituräa und Trachonitis, und Herodes Antipas als Tetrarch in Galiläa und Peräa. Nach des Archelaus Verweisung (6 nach Chr.) ward sein Land römische Provinz, unter dem syrischen Proconsul von einem Procurator verwaltet (der 5te war Pontius Pilatus, 28 bis 37 nach Chr.). Nach Philippus' Tode (34 n. Chr.) ward auch sein Land römische Provinz, dann aber (38) dem Herodes Agrippa I. verliehen, welcher damit die Tetrarchie des im Jahre 39 verwiesenen Herodes Antipas vereinigte und 41 König von ganz Paläftina ward. Nach seinem Tode 44 wurde hierauf das ganze Land römische Provinz und sein Sohn Agrippa II. im J. 52 (indem er die Tetrarchie des Philippus und die Aufsicht über den Jerusalemischen Tempel erhielt) nur momentan Herr eines Theiles des Landes, bis endlich im J. 100 mit ihm das Geschlecht der Herodes ausstarb (die ausführlichste Geschichte der Herodeer s. in J. M. Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccab. Berl. 1920 ff. 9 Thle.; ein freilich oft mehr rhetorisches, als kritisches Werk) — 30 Jahre nachdem in Folge eines allgemeinen Aufstandes der Juden gegen Rom Hauptstadt und Tempel dem Boden gleich gemacht worden war. Der Geist der Empörung, der sich schon längst in der Parthei der jüdischen Eiferer offenbart, hatte sich ja immer weiter unter den den römischen Procuratoren unterworfenen Juden verbreitet, bis endlich unter dem letzten, Gessius Florus, im J. 66 n. Chr jener allgemeine Aufstand ausbrach, der im J. 70 mit gänzlicher Zerstörung endigte.

3) Viele Völker, die sich vorher nur im Kampfe berührt hatten, waren im römischen Reiche und durch dasselbe zu einem engeren friedlichen Verkehr verbunden und eine gleichförmige Cultur war unter ihnen verbreitet. Aber die Einheit des großen Staatskörpers war dennoch keine natürliche. Die Bewohner der so weit von einander getrennten Provinzen von so verschiedenen Nationalitäten blieben sich fremd und konnten sich nie recht als Bürger Eines Staats fühlen. Es fehlte dem großen Reiche an einem nationalen Mittelpunkte und an Mitteln und Interessen zur Erweckung eines gemeinsamen Enthusiasmus. Dagegen lag in seiner Bildung und Verfassung Vieles, was eine entgegengesetzte Wirkung hervorbringen mußte. Die Völker, die mit ihrer Unabhängigkeit ihre Verfassung verloren hatten, waren der Willkür und Habsucht der Statthalter preisgegeben; ihrer politischen Rechte beraubt, ermangelten sie der Vaterlandsliebe, und der Egoismus der Beherrscher erzeugte nur Egoismus der Beherrschten. In Rom selbst aber standen die Imperatoren so zu den Großen des Volks, daß sie um sich zu behaupten tyrannisch herrschen mußten, und davon war dann die natürliche

Evangeliums eben so bedürftig, als dafür geöffnet, und durch den einheitlichen Organismus war der Weg ihnen dazu zugänglich gemacht. Eben durch diese Gliederung der ganzen Welt zu Einem Staatsorganismus ward es zugleich nun auch möglich, alle verschiedenen Bildungselemente der einzelnen Culturvölker einer universalen Bildung dienstbar zu machen; und als ein bedeutsames Mittel hiezu wieder erscheint dann insbesondere auch, durch den Alexandrinismus und jüdischen Hellenismns vermittelt, die immer allgemeinere Herrschaft einer einzigen (der griechischen) Sprache, die zu Christi Zeit allenthalben in dem weiten römischen Reiche gesprochen und verstanden ward — in Wahrheit gleichsam eine einstweilige Suspension des Gerichtes der Sprachentrennung, welches die Entstehung des Heidenthums begleitet hatte, behufs seiner nunmehrigen Rückleitung in die göttliche Heilsanstalt. Hiezu kam dann endlich auch noch ein mehrfacher wichtiger direct missionirender Einfluß des Judenthums aufs Heidenthum, im Allgemeinen bekundet durch die auch in heidnischen Kreisen (wenn auch mißverstanden) bezeugte Messianische Hoffnung [1]), insbesondere aber durch ein anderes Zwiefaches. Einmal durch die jetzt so sichtliche Ausbreitung jüdischer Colonieen in allen Haupttheilen des römischen Reichs, wodurch so leicht dann auch die Kunde von der neuen Lehre von Jerusalem aus in alle Gegenden ausgehen konnte, und sodann vornehmlich durch die jetzt so große Menge der heidnischen Proselyten zum Judenthum. Gefördert freilich ward ja die Sache des Evangeliums keineswegs durch jene vollendeten Proselyti justitiae (גֵּרֵי צֶדֶק), die ärgere Juden wurden, als die gebornen; wohl aber durch die so große Zahl der Proselyti portae (גֵּרֵי שַׁעַר), der φοβούμενοι und σεβόμενοι τὸν θεὸν im N. T., welche, von der ceremoniellen Werkheiligkeit und dem politischen Fanatismus der Juden unangesteckt, sich doch treu zu dem Einen Gott und der alttestamentlichen Verheißung bekannten, unter denen deshalb nachher das Evangelium am leichtesten Eingang fand, und die die besten Werkzeuge wurden zur Verbreitung desselben unter den Heiden.

So konnte denn Judenthum und Heidenthum beim Zusammentreffen mit dem erscheinenden Christenthum diesem dienstbar werden, und ward es.

§. 6.

Jesus Christus und seine Kirche.

I. Jesus Christus [2]).

Als die Zeit erfüllt war, erschien Jesus Christus, der im Alten Bunde deutlich verheißene und selbst auch von dem ganzen Heidenthum dun-

Folge, daß die frühere patriotische Begeisterung und Thatkraft der Römer, die die Welt erobert hatte, allmählig verschwand und alle Versuche scheiterten, das Römerthum zu halten und in ihm das große Reich zusammen zu fassen.

1) Vgl. Sueton. Vesp. c. 4.: „Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur", und Tacit. hist. V, 13.: „Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur."

2) Ueber das Geschichtliche Christi vgl. außer älteren Schriften von Chemnitz und Joh. Gebhard (De vita et resurrectione Christi: Harmonia IV evv., a M. Chem-

kel geahnete Erlöser, dessen wesenhafte Persönlichkeit — Gottheit und Menschheit einend — hoch über den Entwicklungsgang bloßer Menschheit erhaben ist, und dessen ganzes geschichtlich irdisches Leben dann schon eine fortlaufende Offenbarung innigster Vereinigung der Gottheit und Menschheit, wahrhaftiger Gottmenschheit, erweist [1]). Zwar hat man neuerlich (seit Strauß' Leben

---

nitzio inchoata [1593], a Pol. Lysero cont. atque a J. Gerh. absoluta [1626, als Harmoniae evangelicae libb. V]. T. I—XI. Frcf. 1652. fol.), Hoffmann und Sandhagen (Harmonie des Lebens Jesu), Js. Vossius (De vita et morte Christi) u. a.; J. F. Kleuker Menschl. Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen. Bremen 1776. Ulm 1795; — Dess. Bibl. Sympathieen, oder erläut. Bemerkk. und Betrachtt. üb. die Berichte der Evv von Jesu Lehren u. Thaten. Schlesw. 1820; — M. F. Roos Lehre und Lebensgesch. Jesu Christi, des Sohnes Gottes, nach den 4 Evv. Tüb. 1776. 2 Bde. (neu herauegeg. durch W. F. Roos. Tüb. 1847. 48.); — Th. Wizenmann Gesch. Jesu nach dem Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit Lpz 1789, neu herausgeg. v. C. A. Auberlen. Bas. 1864; — J. J. Heß Lebensgesch. Jesu. 8te Aufl. Zürich 1822. 23. 3 Bde. 8.; — F. V. Reinhard Versuch über den Plan Jesu. 5te Aufl. von H. L. Heubner Wittenb. 1830.; — K. Hase Leben Jesu. Lpz 1829.; 3te Aufl. 1840 (als literarische Materialiensammlung); — A. Neander Das Leben Jesu Christi in s. geschichtl. Zusammenhange und s. geschichtl. Entwickl. Hamb. 1837. 3te Aufl. 1839. ꝛc.; — O. Krabbe Vorlesungen über das Leben Jesu. Hamb. 1839.; — J. N. Sepp Das Leben Christi, mit Vorw. von J. v. Görres. Regensb. 1843 ff.; — J. P. Lange Das Leben Jesu nach den Evv. dargestellt. Heidelb. 1844—1847. 3 Thle.; — C. F. Schmid Bibl. Theologie des N. T., herausg. v. Weizsäcker. Stuttg. 1853. 2 Thle. I, 33—120.; — F. W. J. Lichtenstein Lebensgesch. des Herrn Jesu Christi in chronol. Uebersicht. Erl. 1856.; — C. J. Riggenbach Vorless. über das Leben des Herrn Jesu. Bas. 1858.; u. A. — Nur in literarhistorischem und apologetisch polemischem Bezug haben Bedeutung: H. E. G. Paulus Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen [Paulusisch übersetzten] Gesch. des Urchristenth. Heidelb. 1828. 2 Bde.; Dav. Friedr. Strauß Das Lebeu Jesu krit. bearb. Tüb. 1835 f. 2 Bde, 4te Aufl. 1840. [wesentlich pur mythische Auffassung], und dasselbe Werk neu für größeren Leserkreis umgestaltet 1863; C. H. Weisse Die evangel. Gesch. krit. und philos. bearb. Lpz. 1838. 2 Bde. [der modificirte u. moderirte Strauß]; A. F. Gfrörer Geschichte des Urchristenth. Stuttg. 1838. 3 Thle. in 5 Bdn. [erklärt das Christenthum nur aus dem zeitlichen Judenthum]; C. F. von Ammon Die Geschichte des Lebens Jesu. Lpz. 1842. 44. 2 Bde. [Jesus als Magus, aber doch als historischer]; die neueste, in zahllosen Ausgaben unglaubliche Epoche machende, modern romanisirende sog. Darstellung des Lebens Jesu von E. Renan seit 1863, u. a.

1) Die heil. Schrift — wenn es um Erfassung eines neutestamentlichen Gesammtbildes von Christo und seinem Werke sich handelt — erkennt in dem Menschen eine ursprünglich gottverwandte Natur. Dies Gottverwandte aber ist — nach dem Gesetze der natürlichen Entwicklung, welches Gott nicht zurücknahm, da er die Schöpfung, weil sie gut war, nicht ungeschaffen machte — seit einem ersten Ungehorsam der verführten Menschen gegen ein ausdrückliches Gebot Gottes nicht in seiner ursprünglichen Kraft und Reinheit mehr vorhanden, sondern ein fremdartiges Princip, das der Selbstsucht und Sünde, herrscht in des Menschen umsonst schwach sich sträubendem Wesen. Das Bewußtseyn dieses inneren Zwiespalts kann ihn nur unselig machen. Die ihm einwohnende Sünde und Schuld bezeugt ihm seine Entfremdung von Gott und des heiligen Gottes Zorn über ihn, und er hat nicht den Muth und die Kraft in sich, von sich selbst sich lossagend, Gott allein sich zuzuwenden; er kann nach einer Hinwegnahme des seine Natur von Gott entfremdenden Bösen und nach einem Siege des Gottverwandten in ihr sich höchstens nur sehnen. Das ist das tief im Menschen gegründete Bedürfniß nach einer Erlösung, das um so lauter spricht, je ernstlicher dem gebietenden Sittengesetze, das stets nur Heiligkeit fordert, aber Kraft dazu nicht gibt, genügt werden will; und auf diesem Erlösungsbedürfnisse ruht, wie die dunkle Ahnung selbst des ganzen Heidenthums, so vornehmlich die klare Grundidee, die klare Grundlehre des A. T. von dem Messias. — Für den im A. T. verheißenen Messias nun erklärte sich Jesus Christus, und zwar in bestimmter Absicht (vgl. Matth. 21.; 16, 16. 17.; 26, 64.; 27, 11.; u. s. w.), und indem er der Messiasidee der damaligen Judenmasse selbst be-

Jesu 1835) fast die ganze menschliche Geschichte und überhaupt die Geschichte Jesu Christi (bis auf ein unbedeutendes und inconsequentes Residuum) zu mythisiren oder dann auch zu romantisiren versucht. Diese mythisch-romantische An-

---

richtigend entgegentrat. Man erwartete ja in dem Messias (das bezeugen so viele Stellen der Evangelien, verglichen mit Justini M. dial. cum Tryph. und dem Charakter judaisirender Secten) — die alttestamentliche Weissagung verkennend — nur einen vorzüglich weisen und guten Menschen, der durch den Propheten Elias plötzlich zum Messias geweiht und mit göttlicher Kraft werde ausgerüstet werden, um sofort die Juden von der Herrschaft der Fremden zu befreien, über die Heiden aber ein Strafgericht zu halten, und ein über die ganze Erde sieghaftes Reich zu gründen, dessen Mitglieder, Verehrer Jehovahs, alle Arten irdischen Glückes genießen sollten. Dieser Messiasidee waren anfangs selbst mehrere der ersten Gläubigen zugethan, bei denen nun allerdings auch die sittlich religiösen Bedürfnisse neben der politisch irdischen Erwartung zum Bewußtseyn gekommen waren; reiner in ihrem Wesen, ja momentan in unmittelbar göttlicher Erleuchtung, wurde sie von manchen einzelnen Zeitgenossen Christi, einem Zacharias und Symeon (Luc. 1. 2.), aufgefaßt, und am reinsten von Dem, der — des Messias unmittelbarer Vorläufer — zwischen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie die Grenze bildete, Johannes dem Täufer; in ihrer vollen Klarheit aber erschien die Messiasidee sodann durch Christus selbst, der allein es deutlich verkündigte, sein Reich sei nicht von dieser Welt, und der im Kampfe sowohl gegen den Wahn der Juden und trotz des dadurch bewirkten Anstoßes, als ohne alle äußere Veranlassung und demuthsvoll wie immer, von seiner göttlichen Natur und Würde klares Zeugniß gab, das alle Apostel im Heiligen Geiste wiederholen. — Der aber, in welchem so die Fülle göttlichen Wesens war, war zugleich, aus Liebe zu dem gefallenen Geschlecht, wahrer Mensch, und lebte als solcher, nur ohne Sünde und stets wahrhaftig göttlichen Wesens zugleich, mit allen menschlichen Empfindungen, nur durch die stete innigste Verbindung des Göttlichen und Menschlichen geheiligt. Sein ganzes irdisches Leben war eine fortlaufende Offenbarung dieser Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm, seiner Gottmenschheit; und gegenüber diesem Einen großen Wunder erscheinen alle äußerlichen einzelnen Wunder — die unmittelbaren Wirkungen der an die Gesetze der Erscheinungswelt, worunter sie sonst ihre unmittelbaren Wirkungen verbirgt, nicht gebundenen, geschweige denn nothwendig daran gebundenen göttlichen Macht — als etwas Natürliches. Bei ihnen allen aber traten diese Wirkungen göttlicher Macht Christi doch nie vereinzelt hervor, sondern stets in innigster Beziehung auf seine Weisheit und Liebe. Leidenden in leiblichen Nöthen zu helfen, durch das Leibliche aber sie zum Geistlichen hinzuleiten, und als geistlicher Erlöser sich ihnen zu bekunden, und überhaupt sodann der Welt seine göttliche Sendung zu beglaubigen, und durch allbemerkbare Eindrücke auf sein göttliches Wort und Werk hinzuweisen: das war der Zweck seiner Wunder. — Christi irdische, für das sinnliche Auge unmittelbar sichtbare Wirksamkeit beschließt sein Tod zuvörderst, das tiefste, erschütterndste Wunder in dem Leben des Gottes- und Menschensohnes, und sodann seine Auferstehung von den Todten; letztere eine Thatsache, deren Folgen ihre Realität bezeugen, und die sich unter Umständen ereignete, die sie als ein Uebernatürliches unwiderleglich charakterisiren; für ihn selbst der Uebergangspunkt von seinem irdischen Leben unter der Hülle menschlicher Niedrigkeit zu einem Zustande, in welchem seine göttliche Macht uud Herrlichkeit unverhüllt auch in seiner Menschheit sich offenbarte, und für alle die Seinen die göttliche Beglaubigung der durch ihn vollbrachten Erlösungsthat. In nothwendigem Zusammenhange damit führte endlich die Himmelfahrt Christi ihn vollends zu einem verklärten göttlichen Seyn und allmächtigen Wirken und Herrschen, nur stets hinfort als Gottmensch, zurück; eine Thatsache, welche, da eine Rückkehr des auferstandenen und über den Tod siegreichen Heilandes zu einem verherrlichten Seyn durch den Tod etwas an sich Undenkbares ist und die ganze Bedeutung der Auferstehung wieder aufheben würde, gar nicht als abwesend gedacht werden kann. Wie er aber aufgefahren ist, so wird er dereinst wiederkommen in Majestät, um sein Reich auf Erden zur Vollendung zu bringen, und seine kämpfende Gemeine zum Triumphe zu führen, der kein Ende nimmt. — Dieser Christus nun hat in seiner Lehre ein Ideal der Heiligkeit aufgestellt, wie kein Lehrer vor ihm, und dasselbe Ideal hat Er allein, wie in seinem Worte, so in seinem Leben ausgedrückt. Als Erlöser aber kann Christus doch nicht blos Lehrer und Vorbild gewesen seyn; das würde immer nur Sündenerkenntniß und nicht Erlösung von der Sünde gewirkt haben. Wohl aber gehörte zu dem Umfange des Erlösungswerks schon die ganze

schauungsweise aber beruht lediglich auf ganz subjectiven Voraussetzungen [1]), und kämpft mit nur speciosen Waffen. Die Basis einer objectiven Darstellung des Lebens Jesu kann nur die geschichtliche seyn, gegeben in den vier kanonischen Evangelien, deren Authentie historisch kritisch unantastbar ist, deren Inhalt selbst schon, mit dem einer apokryphischen Evangelienreihe zusammengehalten, ein entscheidendes Zeugniß für ihre Wahrheit und lautere Geschichtlichkeit ablegt [2]), und deren Gesammtstimme um so bedeutungsvoller ist, da wir sie als literarische Repräsentation der uralten Kirche in allen ihren Theilen zu betrachten berechtigt sind. Wie man auch über das gegenseitige Verhältniß und die Entstehungs-Zeit und -Art der 4 Evangelien im Einzelnen denken möge [3]), so viel ist unbestreitbar gewiß: eine Geschichtlichkeit der Person Jesu, wie sie in ihnen uns entgegentritt, konnte ohne wirklich histo-

---

Erscheinung des Erlösers als die Offenbarung Gottes in der gefallenen Menschheit, die Erscheinung Gottes im Fleisch; und was sodann Christus als Mensch gewirkt und gelitten, ist nur zur Erlösung der Menschheit geschehen. Auf allen menschlichen Entwicklungsstufen hat er die Einigung Gottes und des Menschen vollzogen, und das Ideal der Heiligkeit für die Menschheit in vollkommener Gerechtigkeit dargestellt; am vollendetsten dies zuletzt in seinem Leiden, da er unter den schwersten Kämpfen die Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen offenbarte. Zugleich aber ist Christi Leiden und Tod auch passiv die objective Thatsache geworden, wodurch den Menschen das Heil erworben ist. Eine objective Thatsache mußte dies seyn: um Gottes willen, dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit ohne sie verletzt seyn würde; um des Menschen willen, weil nur so der von Gott entfremdete Mensch ein sicheres Vertrauen auf die Wirklichkeit des Heils gewinnen konnte. Also übernahm denn der durchaus Sündlose, der Gottmensch, in der innigsten Liebe zur Menschheit, um ihre Sünde zu sühnen, die Leiden, die eine Folge und Strafe der Sünde der Menschheit waren, uud zuletzt selbst den Gipfel derselben, den Todeskampf und Tod; er, der Heilige, empfand in freiwilliger Hingebung die menschliche Sünde uud Schuld, um dadurch, daß er es für die Menschenwelt trug, sie davon zu befreien. In dieser Thatsache spricht sich wie die unendliche Liebe und Barmherzigkeit Gottes, so mit der Abscheulichkeit und Strafbarkeit der Sünde zugleich die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit aufs eindringlichste aus, und darum ist sie denn auch so göttlich vollkommen geeignet, das menschliche Herz zur gründlichen Umwandelung zu erschüttern. — Wie nun Christi menschliche Natur in seiner Auferstehung sich verherrlicht aus dem Tode erhob, zum Zeichen, daß Gott das Opfer vollgültig gewesen, so soll auf alle Menschen, die in selbstverleugnendem Glauben Ihm sich hingeben, seine Verherrlichung sich verbreiten. So ist Christi Auferstehung der Anfangspunkt einer verherrlichten Gestalt der Menschheit, welches ist die wahre christliche Kirche, das neutestamentliche Reich Gottes auf Erden, worin der Erlöser nun Alles ist: objectiv, weil durch sein Leben und Leiden ein für allemal dem Gesetze des heiligen und gerechten Gottes volle Genüge geschehen ist, und nun alle die Seinen vor der göttlichen Heiligkeit als Eins mit Ihm erscheinen, das von Ihm vollzogene Ideal der Heiligkeit als an Aller Statt vollzogen, das von Ihm Erduldete als für die Sünde Aller erduldet; subjectiv, weil die objective Thatsache der Erlösung etwas göttlich Lebendiges und Belebendes ist, weil, indem die Gläubigen nur auf das Werk Christi, auf seine vollkommene Lebens- und Leidensgerechtigkeit ihr Vertrauen setzen, das Ideal seiner Heiligkeit, die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit Christi, in ihr eignes inneres Leben eingeht vermöge ihrer Verbindung mit dem erhöhten Erlöser zur Rechten des Vaters; zum Preise Gottes in der kämpfenden und einst vollkommen in der triumphirenden Gemeine.

1) Von der idealisirenden Tendenz der apostolischen Gemeine, der Unächtheit der Evangelien, der allmächtigen orientalischen Phantasie, der wesentlichen Divergenz der Evangelien, der Undenkbarkeit des Uebernatürlichen, ja der Unredlichkeit Christi selbst, ꝛc.

2) Wären nicht ächte und reine Stücke dieses geschichtlichen Inhalts da gewesen: wie hätte man darauf verfallen können, sie in solchen offenbar unächten und unhistorischen nachzuformen!

3) In Betreff anscheinender Divergenzen der Evangelien im Einzelnen, die so natürlich sind, und deren positiv vollkommene Lösung Niemandem anzusinnen ist, sagt Luther (Walch Thl. VII. S. 1729 ff.): „Christus nach seinem Einreiten in Jerusalem ist in den Tempel

risches Substrat weder blos schriftstellerisch fingirt, noch seitens der Gemeine eridealisirt, noch blos theologisch construirt werden; sie reicht in ihrer ganzen unendlichen Erhabenheit, gegenüber allen den einander ohnehin durch Selbstwiderspruch aufhebenden modernen Pygmäenconjecturen, zu weit und hoch über alle menschliche Idealität hinaus.

Nachdem denn im Alten Bunde schon die Verheißung von dem Messias und seinem Eintritt in die Menschenwelt in immer steigender Klarheit verkündet worden war, ging dieselbe geschichtlich in Erfüllung in der israelitischen Jungfrau Maria, welche, sei es sie selbst schon, sei es wenigstens jedenfalls durch Joseph, den zu ihrem Schirm und der Ehe Ehren ihr verlobten ehegesetzlichen Gemahl, aus dem Geschlechte Davids stammte [1]), und zwar erfüllte sie sich im Zusammentreffen merkwürdiger Umstände an dem längst geweissagten Orte, in Bethlehem. Jesu **Geburtstag** ist nicht ganz sicher anzugeben, wenngleich für den 25. Dec. die Wahrscheinlichkeit spricht [2]),

---

gezogen und hat da rumoret. Wann, ob um das erste oder letzte Osterfest seines Lehramtes, ist eine Frage, die ich nicht auflösen will. Die Evangelisten halten in den Mirakeln und Thaten Christi keine Ordnung, liegt auch nicht viel daran. Wenn ein Streit in der heil. Schrift entstehet, und man kann ihn nicht vergleichen, so lasse man es fahren."

1) Unzweifelhaft ist ja **Josephs** Abstammung aus dem Geschlechte Davids; und jedenfalls war darum Christus selbst als ehelicher (obschon nicht leiblicher) Sohn Josephs auch der Sohn Davids, geboren innerhalb des Davidischen Hauses einem Davididen von einer in das Haus eingegangenen Jungfrau. (Nach israelitischem Rechte kam auch Alles eben nur auf Josephs Abkunft an.) Daß überdies auch **Maria** aus dem Geschlechte Davids gestammt habe, ist allerdings eine von jeher in der Kirche überlieferte Annahme (man meint demgemäß, das Geschlechtsregister der Maria gebe Lucas, das des Joseph Matthäus; vgl. K. **Wieseler** Die Geschlechtstafeln Jesu bei Matth. und Luc., in den Theol. Studd. 1845. H. 2. S. 361 ff., und **Delitzsch** Die bibl. proph. Theologie. Lpz. 1845. S. 86 ff.); nach **Delitzsch** Ueber die Geschlechtsregister Christi, Zeitschr. f. d. luth. Th. 1850. H. 4. S. 573 ff., soll es indeß dahin gestellt bleiben, ob Maria eine Davididin gewesen sei oder nicht; auch die Genealogie bei Luc. nehmlich, wie die bei Matth., sei zunächst die des Joseph, und die Schrift sage über die Davidische Abkunft der Maria nichts. Dies Schweigen der Schrift trete denn auch laut all dem pantheistisch influirten Blendwerk entgegen, wonach man neuerdings, wie das Wunder als potenzirte Natur, so auch selbst die Person des Erlösers als Abschluß einer geheiligten naturgesetzlichen Entwicklung begreifen wolle, die Geburt Jesu als die vollendete Blüthe des Mysteriums der Geistesweihe der Geburten in Israel, Maria als die in der Fülle der Zeit hervorgesproßte edelste Blume des Hauses Davids, Jesum als die geweihte Frucht desselben bezeichne (die Messiasidee der Davididin sei in ihrem Schooße zur Geburt Christi geworden), u. s. w. Allein das Haus Davids habe den Christus nicht hervorgebracht, sondern als eine Gabe empfangen; er sei nicht auf dem Naturboden dieses Hauses entsprossen, sondern in dasselbe hineingepflanzt; die Abkunft Marias bleibe im Dunkel, damit das Wunder seiner Geburt um so klarer sei und Gott allein die Ehre bleibe.

2) Nach **Clemens Alex.** Strom I. p. 340. hielten Einige den 25. Pachon (20. Mai), Andere den 24. oder 25. Parmuthi (19. oder 20. April) für den Geburtstag Christi. Etwas später fing man an, — auf daß auch der Geburtstag des zweiten Adam dem des ersten am 6ten Welttage entspreche — den Tag des Epiphanienfestes (6. Jan.), und dann, ziemlich gleichzeitig und nun immer allgemeiner, den 25. December dafür zu nehmen (Sulpic. Sev. hist. s. II, 27.); und dieser letzteren gewöhnlich gewordenen Monats- und Tagsbestimmung liegt wahrscheinlich ein historisch traditionelles Datum zum Grunde, weil sich sonst die altkirchliche Feier der Geburt Christi an diesem Tage wohl kaum erklärt. Neuerlich hat insbesondere J. B. **Weigl** Theolog. chronolog. Abhandl. über d. wahre Geburts- und Sterbjahr J. Chr. Th. I. Sulzb. 1849. 4. (auf Grund der Danielischen Weissagung von den Jahrwochen im Einklang mit anderweiten astronomischen Daten) mit aller Sicherheit den 25. December als Geburtstag Christi zu erkennen gemeint, während G. **Seyffarth** Chronologia sacra, Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn. Lpz. 1846. den 23. Dec., **Wieseler** dagegen Chronol. Synopse der vier Evv. Hamb. 1843, einen Tag im Januar oder Februar annimmt.

und auch von dem Jahre der Geburt gilt ungefähr dasselbe [1]). Sicher aber bleibt, der Erlöser der Menschheit von der Sünde wurde in einem dem sündhaften Entwicklungsgange der Menschennatur nothwendig enthobenen Wunder ebenso wahrhaft, als unbefleckt, in die Menschwelt geboren, und auch die Engelwelt — denn die in der Welt wirkenden Kräfte sind ja nicht ein todter Mechanismus — feierte diese Geburt. Durch eine Herablassung des Waltens Gottes zu zeitlichem Bedürfniß und individueller Einsicht geleitet, folgend den auch unter den Heiden damals verbreiteten messianischen Ahnungen und Hoffnungen, bieten selbst Magier aus dem Morgenlande dem neugebornen Messias ihre Verehrung: die erste Kundmachung Christi als des Erlösers auch der Heidenwelt. Die früheste Zeit der Kindheit brachte nun Jesus nicht in der Heimath zu, sondern auf der Flucht vor der blutigen Bosheit des Herodes (von der im Allgemeinen die ganze übrige Geschichte — schwiege sie auch von dem evangelistischen Einzelfactum des Bethlehemitischen Kindermordes — überflüssiges Zeugniß gibt) in Aegypten. Nach der Rückkehr aus Aegypten nahm Joseph mit Maria seine Wohnung unter dem Bereiche des milderen Herodes Antipas in seinem früheren Wohnsitze Nazareth, und Jesu menschliche Individualität entwickelte sich hier in einem Familienkreise, welcher außer seiner Mutter und dem Vater, dessen Lebensberuf auch Jesus mit betrieben zu haben scheint, aus einer Anzahl gewisser ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Jesu bestand, d. i. wahrscheinlich [2]) entweder Geschwisterkinder mit Jesu seitens der Maria, oder Kinder Josephs aus früherer Ehe, oder auch [3]) Kinder des Alphäus und einer Maria, welche nach des ersteren Tode Gattin Josephs geworden, bald darnach aber gestorben sei, so daß dann Maria, die Mutter des Herrn, sie mit unter ihre Pflege genommen hätte. Wären leibliche Kinder der Mutter Jesu selbst darunter zu verstehen, so hätte es ja der Ueberweisung der Maria durch den Gekreuzigten an den Johannes auf keine Weise bedurft. Aus Jesu Jugendgeschichte wirft nur der uns bewahrte tiefe Zug des 12jäh-

---

1) Als das Jahr der Geburt Christi setzt die christliche aera Dionys. (s. ob. S. 9.), (die erste, welche Berechnungen solcher Art anstellte), auf Grund einiger Andeutungen der Schrift, besonders ausgehend von der Zeit des Auftritts des Johannes, das Jahr 754 ab U. cond. (3943 nach der Weltschöpfung), was jedoch um 3 bis 4 Jahre (nach Wieseler a. a. O. und Weigl a. a. O. um 4, nach Seyffarth a. a. O. um 2 Jahre; nach F. Münter „Stern der Weisen." Copenh. 1827. sehr unwahrscheinlich um 7 Jahre, indem er seine Annahme auf die damalige Planetenconjunctur des Jupiter und Saturn gründet) zu spät ist, weil Christus nach Matth. 2, 1. 19. noch einige, obwohl wenige, Zeit vor dem Tode des jüdischen Königs Herodes (des Gr) geboren wurde, Herodes aber 751 ab U. c. gestorben ist. Auch die ältesten und unterrichtetsten Kirchenlehrer (Irenaeus adv. haer. III, 25.; Tertullian. adv. Judd. c. 8.: Clem. Alex. Strom. I. p. 339.; Epiphanius haer. LI, 22.) bezeichnen das Jahr 752 ab U. als Christi Geburtsjahr. (Christus ist also wirklich geboren etwa im J. 3 oder 4 vor Chr. aer. Dion.) — Vgl. übrigens auch Kepler Diatribe chronologica de J. Chr. vero anno natalitio. Frcf. 1606.; Dess. De vero anno, quo Dei filius humanam naturam assumpsit. ib. 1614.; A. Bynaeus De natali J. Chr. libb. II. Amst. 1689.; Sanclementius De vulgaris aerae emendatione libb. IV. Rom 1793 ; Süskind Neuer Versuch über chronol. Standpunkte für die Apostelgesch. und das Leben Jesu, in Bengel's Archiv für die Theol. Bd. I. St. 1. 2.; J. G. L. C. Krafft Chronologie u. Harmonie der 4 Evangelien, aus s. Nachlaß von C. H. A. Burger. Erl. 1848.; u. A.

2) Der Ausdruck Erstgeborner, von Jesu gebraucht, entscheidet hier ja gar nichts, da er bei den Juden seine bedeutungsvolle Wahrheit hatte, auch wenn nur Ein Sohn da war.

3) Nach legendenhaft altkirchlicher Ueberlieferung der Clementinen und Recognitionen.

rigen Knaben im Tempel ein charakteristisches Licht auf seine ganze geistig menschliche Entwicklung. Am Alten Test. reifte menschlicherweise Christi messianisches Bewußtseyn, ohne daß er zu dem Stande eines jüdischen Gesetzlehrers bestimmt gewesen wäre, und ohne daß sein Bildungsgang auf irgend eine der unter den Juden herrschenden theologischen Schulen zurückgeführt werden könnte. Im 30sten Lebensjahre endlich (Luc. 3, 23.) trat er öffentlich hervor als der im A. T. verkündete Messias. Seinen Auftritt bezeugte vorlaufend Johannes der Täufer [1]), er der Abschluß und die Vollendung der alttestamentlichen Zeitperiode an der Schwelle des Neuen Bundes. In den Steppenländern Judäas am Jordan nach Nasiräerweise in strenger Enthaltsamkeit geübt, rief Johannes im 15ten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius (Luc. 3, 1) öffentlich mit ernster Predigt und mit einer Taufe als Symbol der Sinnesänderung sein Volk zur Buße, damit es also zum Eintritt in das herbeigekommene messianische Reich befähigt werde. Das ganze Leben des Volks ward dadurch aufgeregt. Auch Jesus nahte dem Johannes zur Taufe; er zwar nicht in der Weise der übrigen Täuflinge, auch nicht um durch die Taufe etwas zu empfangen, was er nicht schon in sich trug; wohl aber einerseits um so bei der Nothwendigkeit seiner zugleich menschlichen Entwicklung die äußere Weihe zu seinem messianischen Amt und Werke als äußere Anregung und Bekräftigung des in ihm wohnenden Göttlichen von dem zu empfangen, welcher die Nähe des messianischen Reichs zu verkündigen amtlich berufen war, und dabei durch göttliches Wort und Erscheinen überhaupt und (Joh. 1, 31 ff.) dem Täufer insbesondere in seiner höchsten Würde und Hoheit schon jetzt feierlich beglaubigt zu werden, andererseits doch aber auch selbst er als Sünder, ja als der Sünder Sünder, weil von Gott zum Sündenträger Aller stellvertretend gemacht. Auch in der Folge blieb Johannes in dem ihm angewiesenen Berufe, willig abnehmend, während Christus zunahm, göttlich erleuchtet über Wesen und Zweck des messianischen Reichs, (das er prophetisch durch Leiden des Lammes Gottes begründet gesehen), obschon ohne noch das Geheimniß der Erlösung in seiner vollsten Tiefe und Wahrheit erschauen zu können, ehe es geschehen war (Matth. 11, 2 ff.).[2]) Nun aber war die Stunde gekommen, daß Christus selbst sein Werk zu vollführen begann. Als ein Zeugniß siegreichen Kampfes, in welchem zugleich die ganze Bedeutung und Geschichte des Lebens und Reichs Christi sich vorbildet, schließt die evangelische Erzählung [3]) von der Versuchung Christi (in welcher der von außen, und bei Christi Sündlosigkeit eben nothwendig nur von außen an ihn herantretende Versucher ihn in das sündige Gesammtleben

---

1) Jesu Verwandter nach dem Fleisch (Sohn des Zacharias und der Elisabeth), und nur 6 Monate früher geboren. — Vgl. D. Bax de Joh. Baptista. Lugd. B. 1821.; J. C. E. Leopold Joh. der Täufer. Halle 1825.; u. A.

2) Johannes starb endlich enthauptet durch Herodes Antipas, auf der Herodias Willen, nach Matth. 14, 3 ff. vgl. mit Joseph archaeol. XVIII, 5, 2. (Die letztere Stelle, über den eigentlichen Enthauptungsgrund schweigend, ergänzt hinsichtlich des Einkerkerungsgrundes, den sie durch Herodes' politischen Argwohn motivirt, den Evangelienbericht.)

3) Sie ist ja dem Charakter der Darstellung nach offenbar nicht Parabel, sondern Geschichte; ob dann aber in allem Einzelnen als buchstäblich sichtbar geschehen zu deutende Geschichte, ist eine Frage der Exegese.

der Menschheit in einer dreifachen Abstufung [1]) hineinzuziehen strebte [2]), doch nur mit dem Ergebniß, daß Christus als der Sohn Gottes siegend bewährt und als Erlöser der sündigen Welt vollendet befähigt ward) die Zeit der Vorbereitung in seinem Leben ab, und sein öffentliches Auftreten knüpft unmittelbar daran an. Das Zeugniß eben des Täufers führte ihm seine ersten Jünger zu, die er von jetzt ab unmittelbare Zeugen seyn ließ einer sein ganzes Leben durchdringenden Wunderkraft, durch welche er — als durch pädagogische σημεῖα — seine göttliche Macht (deren Aeußerung allerdings hie und da auch durch manche Analogie für die Erkenntniß vermittelt werden mag) [3]), und mit ihr zugleich seine Liebe und Weisheit, Alles als Ausfluß seiner persönlichen gottmenschlichen Hoheit selbst auch in diesem Stande seiner Erniedrigung (wenn sie auch nur zuletzt einmal auf dem Berge der Verklärung unverhüllter hervorleuchtete), herablassend offenbarte. Lehrend und segnend wirkte er hinfort die ganze Zeit seines Erdenlebens im jüdischen Lande, den Juden zunächst das Heil anbietend, von denen es erst darnach auch zu den Heiden, zu der ganzen Menschheit, übergehen sollte [4]). Aber der Neid und Haß der pharisäischen Juden, deren Verblendung sie die alttestamentliche Verheißung schmählich verkennen ließ, stieg mit jedem der ihm so gegebenen wenigen Jahre [5]). Kurz vor dem letzten der Passahfeste, welche in

---

1) Sinnliche Lust, Ehre, weltlicher Besitz.

2) Eigenthümlich faßt die Versuchung Christi Könnemann, Abh. in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1850. H. 4. S. 586 ff., so, daß der Teufel in den drei Versuchungen die drei Hauptsäulen einzureißen trachtete, auf welche Christus die Erlösung zu gründen gekommen war, durch Berufung auf seine göttliche Natur auf Kosten seiner menschlichen die Einheit des gottmenschlichen Bewußtseyns in der Person Christi, durch das Streben, jene Einheit zu gründen auf Verminderung seiner göttlichen Natur, die gegenseitige Mittheilbarkeit der Eigenthümlichkeiten jeder Natur bei dem wesenhaften vollen Bestehen einer jeden, endlich durch das Streben, den ewigen göttlichen Rathschluß der Erlösung wankend zu machen durch Vorstellung der Schwierigkeit des Erlösungswerkes und seines zweifelhaften Erfolges beim Kampfe um jede einzelne Seele, die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christi Verdienst.

3) Auch was die Heilung Dämonischer insbesondere betrifft, so beglaubigt ja psychologische Empirie und geschichtliche Erfahrung zu allen Zeiten ein Analoges, freilich ohne den überwältigenden Eindruck der göttlich menschlichen Persönlichkeit Christi.

4) Daß Christi Erlösungswerk nicht blos den Juden, sondern der ganzen Menschheit gelten sollte, ist aus dem A. und N. T. sonnenklar. Wohl aber sollte dem Volke, welches Gott von Anbeginn erwählt hatte, um aus seiner Mitte den Erlöser der Welt nach dem Fleische hervorgehen zu lassen, ja um Körper und Basis des Gottesreichs zu seyn, das Heil zuerst verkündigt werden; weshalb wir denn eben Jesum nur im jüdischen Lande (meistens in Galiläa und Judäa, nur auf Durchreisen in Samaria), und blos einmal (Marc. 7, 24 ff.) außerhalb finden.

5) Nach Luc. 3, 1. nehmlich vgl. V. 23. ist, was die Dauer des Lehramtes Christi betrifft, Jesus ungefähr im 15ten Jahre der Regierung des Tiberius und im 30sten Jahre seines eignen menschlichen Alters als Lehrer aufgetreten, und er hat als solcher nur wenigstens drei, wahrscheinlich aber (nach der Untersuchung in E. W. Hengstenberg Christologie des Alt. Test. Thl. II. Berl. 1832. S. 561—569.) vier verschiedene Passahfeste gefeiert (vgl. Joh. 2, 13.; 6, 4.; 11, 55.; 4, 1.; — die drei Synoptiker freilich erwähnen nur Christi Zugegenseyn auf dem letzten Passah, wiewohl A. Gemberg Abh. in den Theol. Studien. 1845. H. 1, S. 62 ff. doch auch aus ihnen 4 Passahfeste, 2 von Jesu besuchte und 2 von ihm in Galiläa still gefeierte, berechnet), mithin wenigstens über zwei, wahrscheinlich aber über drei Jahre gelehrt. Die im Alterthum sehr verbreitete Annahme, daß Christus nur Ein Jahr gelehrt habe, stützt sich blos auf die gar nicht historische Stelle Jes. 61, 1. 2. vgl. Luc. 4, 19.

Christi irdisches Wirken fielen, brach Jesus zum letzten Mal[1]) auf nach Jerusalem, jetzt hochfeierlich, um in Niedrigkeit und zugleich königlicher Würde allem Volke zu bezeugen, daß er der Verheißene sei. Von einem seiner eignen Jünger (und er hatte sich ja absichtlich nur die einfachsten, intellectuell und ethisch nicht hervorragendsten erkoren) aus Habsucht und vermeintlich edler Connivenz gegen höchste obrigkeitliche Intentionen dem Hasse seiner Gegner überliefert, dem er zum Zweck der Vollziehung des göttlichen Erlösungsrathes sich nicht entziehen wollte, hielt er noch mit den Seinen zum Beginn seines freiwilligen Leidens ein letztes Passahmahl[2]), wobei er zur steten Verkündigung seines Versöhnungstodes und zur Pflege lebendigster Gemeinschaft das Abendmahl einsetzte. In derselben Nacht kämpfte er den schweren Vorkampf in Gethsemane, ward darauf gefangen genommen und — verlassen und verleugnet von den Theuersten — von dem jüdischen Hohenpriester, wie von dem charakterlosen Heiden Pilatus, dem römischen Statthalter, dort als eingeborner Sohn Gottes, hier als König, von beiden also als Messias und Erlöser, zum Tode verurtheilt. Durch den Tod, das Wunderbarste im Seyn des Gottessohnes, vollbrachte er — Priester und Opferlamm zugleich — das sühnende Erlösungswerk für die sündige Menschenwelt. Der Wochentag seines Sterbens war der Freitag, der Monatstag ist nicht fest constatirt[3]). Am dritten Tage aber, wie er das bestimmt voraus verkündigt hatte, ersteht er von dem Tode[4]). Als wahrhaft messianischer Ueberwinder der Sünde und des Todes war er so göttlich gerechtfertigt, obgleich er, der Erlöser, nur die unter den Menschen Zeugen dieser Thatsache sehn ließ, deren gläubige Gesinnung dessen werth erschien, um erst dereinst am Ende der Geschichte — Welterlöser und Weltrichter zugleich — den stillen Sieg in lauten Endsieg zu verwandeln. In lieblicher Anschaulichkeit beeifern sich die Augenzeugen, das große Factum der Auferstehung

---

1) Auch die Synoptiker, so fern auch sonst ihr durchaus sachlicher Zweck von chronologischer und localer Subtilität sich hält, setzen in ihrer Art der Darstellung des Verhaltens Jesu bei dem letzten Hierosolymitanischen Passah einen öfteren Aufenthalt Jesu in Jerusalem deutlich voraus; vgl. Matth. 21, 8. 9; 23, 27; Luc. 13, 34; 10, 38 ff.

2) Sei es das eigentliche, oder, wohl minder wahrscheinlich, — wie er selbst die Stelle des Passahlamms darnach vertrat — ein stellvertretendes.

3) Nach allen römischen Kirchenscribenten der ersten 5 Jahrhunderte fiel der Tod Christi in die Zeit des Consulats der beiden Gemini, des C. Rubellius und C. Fufius, d. i. ins J. 782 ab U. So Tertullian adv Judd. c. 8., Lactantius inst. IV, 10., Augustin de civ. Dei XVIII, 64. u. de trin. IV, 5. Augustin und vor ihm schon Tertullian und dann Lactantius l. l. (vgl. jedoch de mortt. persec. c. 2.) bezeichnen dabei den 25. März als Todestag, womit auch die beiden ältesten lateinischen Ostercyclen, später Beda de temp. rat. c. 45., u. A. übereinstimmen (vgl. Piper Vorw. z. Ev. Kalender 1853. S. III f.), und denselben 25. März bezeichnet auch eine auf Erz gegrabene hebräische Schrift, das Urtheil des Pilatus enthaltend, aufgefunden zu Aquila im Neapolitanischen 1280 (und besprochen von Thesmar in der Neuen preuß. Zeitung 1854. 14. April). Neuere Berechnungen schwanken zwischen dem 20. März und 3. oder 7. April. (Nach Gemberg wäre Christi Tod erfolgt im J. 782 im April, als im J. 33 nach Christi wirklicher Geburt oder im J. 29 der Dionysischen Aera; nach Weigl a. a. O. am 3. April 33 aer. Dion.; nach Wieseler a. a. O. am 7. April des J. 783 ab U.; nach Seyffarth am 20. März 785.)

4) Die modernste Geschichtschreibung des Lebens Jesu sieht in seiner Auferstehung nur Einbildung der Seinen. Der Apostel Paulus betheuert (1 Cor. 15, 17): „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel.“

in allen seinen einzelnsten Zügen wiederzugeben. Aus herablassender Liebe, gleichsam in der Mitte zwischen irdischem Seyn und überirdischer Verklärung, noch vierzig Tage hienieden weilend, scheidet er endlich von den Seinen — nach Einsetzung des christlichen Taufsacraments — in der Thatsache der Auffahrt, einer bloßen nothwendigen Folge und Consequenz der Auferstehung, doch aber auch ausdrücklich bezeugt nicht blos von einem Marcus und Lucas, sondern auch von den eigentlichen Aposteln und Autopten [1]); er scheidet aber, nicht um abzuscheiden, sondern um nun hinfort im steten Verein seiner jetzt verklärten Menschheit mit der ewigen Gottheit alle Tage bei ihnen seyn zu können bis an der Welt Ende, als Herr und Haupt seiner Erlöseten [2]).

Alles dies in mehr oder minder genauer Zeichnung liegt klar und beglaubigt im historischen Berichte der canonischen Evangelien vor. Von außerevangelischen Nachrichten über Christus kommen daneben nur in sehr untergeordneter Bedeutung noch sechserlei [3]) in Betracht:

1. Eine Stelle des jüdischen Historikers Josephus zur Zeit der Apostel, Archaeol. XVIII, 3, 3., welche die hervortretendsten Umstände im äußeren Leben Jesu erwähnt, sein Lehren, seine Wunder, seinen Kreuzestod, sein Hervorgehen aus dem Grabe und das Daseyn der Christen. Sie lautet vollständig, wie sie uns auch schon durch Eusebius (hist. eccl. I, 11. und Demonstr. ev. III, 5.) bekannt wird, also: „Um diese Zeit erscheint (γίνεται) Jesus, ein weiser Mann, [wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf; denn] er verrichtete wunderbare Werke, [er war ein Lehrer derjenigen Menschen, welche willig die Wahrheit annahmen,] und er gewann für seine Lehre viele Juden und Heiden. [Er war der Messias] [4]). Nachdem ihn auf die Anklage der ersten Männer unter uns Pilatus zum Kreuzestode verurtheilt hatte, ließen die nicht von ihm, welche ihn zuerst geliebt hatten; denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, [wie die göttlichen Propheten dies und vieles andere Wunderbare von ihm gesagt hatten]. Noch bis jetzt hat sich die Gesellschaft (τὸ φῦλον) der Menschen erhalten, welche nach ihm Christen genannt sind." — Daß ein Christ diese Stelle in ihrem Gesammtinhalt nicht eingeschoben hat [5]), geht wohl schon aus ihrem für einen Christen doch nur so wenig sagenden Inhalte hervor; auch findet sie sich ja in allen Handschriften des Josephus und Eusebius, und ohnehin wäre ein völliges Ignoriren der Geschichte Christi durch Josephus fast unbegreiflich. Dagegen aber macht es auch der Charakter des Josephus, der einerseits bei allem Eklekticismus äußerlich confessionell doch Jude war und blieb, und bei dem andererseits die Messiasidee als so verwischt erscheint, daß er in den Propheten wesentlich nur Hinweisungen auf einen von Palästina ausgehenden großen König fand und dies [6]) auf Vespasian angewandt zu haben scheint (de bello Jud. VI, 5, 4.), sehr frag-

---

1) Von Matth. 26, 64; Joh. 3, 13; 6, 52. 62; 20, 17; auch von beiden in den Berichten über die Art des Seyns Christi nach der Auferstehung, so wie von Petrus 1 Petr. 3, 22 und Apg. 2, 33; 5, 31 u. s. w.

2) Und so ist denn die Auffahrt der Anfang eines Neuen, weshalb auch nicht sowohl die Evangelien damit schließen, als vielmehr die Apostelgeschichte damit beginnt.

3) Einiger wenigen spärlichen Aeußerungen bei röm. Schriftstellern, namentlich Tacitus Annal. XV, 44., hier gar nicht zu gedenken.

4) Ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Dürfte man χριστός hier als nomen propr. fassen („er war der Christus," mit Beziehung auf den schon damals so bekannten abgeleiteten Namen der eben zuvor und noch weiter im Folgenden beschriebenen Christen), so fiele das Aechtheitsbedenken hier weg. — In Hieronymus' Uebersetzung lauten die Worte putabatur esse Christus, und diese, wenn sie die ursprüngliche Lesart enthielten, (vgl. das Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — archaeol. XX, 9, 1.) wären ohnehin unbedenklich.

5) Die vielen von jeher über die Aechtheit oder Unächtheit der Stelle erschienenen Schriften s. in Gieseler's K.-G. 2te Aufl. Thl. I. S. 72 ff.

6) Nach E. Gerlach — folg. Anm. — indeß nicht mit eigner Ueberzeugung.

lich, ob die Stelle in ihrem Gesammtinhalte, und namentlich auch mit Einschluß der als Josephinisch bedenklichen (oben eingeklammerten) Worte — daß er Uebermenschliches an sich getragen, Wahrheitslehrer und Messias gewesen nach Vorausverkündigung der Propheten — von Josephus selbst herrühre, ob also nicht etwa, wenn nicht die ganze Stelle, wenigstens diese Worte als Interpolation zu fassen seyn dürften. Gleichwohl würde doch auch in diesem Falle die vollständige Aufnahme in alle Handschriften des Josephus und Eusebius nicht wohl zu begreifen seyn. Immerhin möglich daher, daß denn doch Josephus selbst, der ja auch nach der ganzen Stelle immer Christum nur für einen bloßen Lehrer hielt, die ganze Stelle (zumal nach Hieronymus' Recension oder selbst nur bei mildernder Deutung) geschrieben haben dürfte[1]).

2. Ein angeblicher Briefwechsel Jesu mit Abgar von Edessa. Christus hat, dem Schweigen der beglaubigten evangelischen Urkunden zufolge, Schriftliches nicht hinterlassen. Nicht etwa blos Mittheilung neuer Lehre, sondern Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens war ja sein Zweck; zur Lehrmittheilung waren — wie Augustin sagt (de consensu evv. 3. c. ult.) — die Apostel seine Hände. Es war ja auch fürwahr genug, wenn der Heiland das that, was kein Anderer statt seiner thun konnte (als Heiland leben, sterben, auferstehen), damit die spätere Zeit in Ungewißheit nicht bliebe, was der Zweck seiner Sendung gewesen. Doch hat eine spätere Zeit ein Schreiben Christi zu kennen gemeint: einen durch Eusebius nehmlich (hist. eccles. 1, 13.) angeblich (und warum nicht wirklich?) im Archiv der Edessenischen Kirche aufgefundenen, aus dem Syrischen ins Griechische übersetzten und so uns überkommenen Briefwechsel Christi mit Abgarus, König (Toparch) von Edessa[2]), wonach Abgarus in einer schweren Krankheit Christum brieflich bat, ihn zu besuchen und zu heilen, und Christus ihm erwiederte, daß er jetzt zwar selbst nicht kommen könne, nach seiner Himmelfahrt aber einen seiner Jünger senden werde. Indeß schon der Inhalt dieses s. g. Briefes Christi trägt das deutliche Gepräge der Unächtheit. Er erscheint ohnehin aus neutestamentl. Phrasen zusammengesetzt; auch würde ein Schreiben von Christi eigner Hand nicht bis ins 4te Jahrh. in der Kirche verborgen geblieben seyn[3]). Der Brief Abgars aber, der ja möglicherweise eher ächt seyn könnte, hat durchaus nicht die Form orientalisch fürstlicher Schreiben[4]).

3. Eine Anzahl nicht in den canonischen Evangelien enthaltener, aber von mehr oder minder alter Ueberlieferung uns überkommener Worte oder Reden Christi. Man zählt solcher längeren oder kürzeren mehr oder minder bedeutsamen, zum Theil nicht unglaubhafter, zum Theil aber sicher unächter Sprüche — mit Ausschluß der in der apokryphischen historia Josephi enthaltenen angeblichen längeren Reden Jesu — im Ganzen etwa 23, überliefert 1. im Cod. Cantabrig. ein Einschiebsel hinter Luc. 6, 5.; — 2. ein ähnliches in demselben hinter Matth. 20, 28.; — und andere traditionell überkommene Worte Jesu: 3. bei Clem. Rom. ep. 1. c. 4.; — 4. bei demselben c. 5.; — bei demselben c. 8.; — 6. bei dems. c. 8. vgl. mit Iren. adv. h. II, 64.; — 7. bei dems. c. 12 u. Clem. Al. Str. III. p. 553.; — 8. bei Barnab. ep. c. 4. 7.; — 9. bei Justin. M. dial. p. 143. ed. Mar.; — 10. bei Irenae. adv. h. V, 33 nach Papias; — 11. bei Clem. Alex. Strom. I. p. 416. ed. P. u. Origen. de orat. 2. 43. Opp. T. I. p. 197. 219.; — 12. bei Clem. Al. Str. I. p. 453.; — 13. bei demselben Str. III. p. 532. 540.; — 14. bei dems. Str. VI. p. 762.; — 15. bei Origen. in Matth. T. 13. Opp. T. III. p. 573.; — 16. bei dems. T. II. in Joh. Opp. IV. p. 64., vgl. mit Hieron. l. II. in Jes. 40, 11.; — 17. in den Clementin. hom. II, 51.; III, 50.; XVIII, 20.; bei Origen. T. 19. in Joh. 8, 30. p. 268.; bei

---

1) Ein neuester Vertheidiger der vollständigen Aechtheit ist F. H. Schoedel Flav. Josephus de J. Chr. testatus. Vindicae Flavianae. Lips. 1840., der neueste Bestreiter der Aechtheit der ganzen Stelle dagegen C. Gerlach Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des Josephus und das angebl. Zeugniß von Christo. Berl. 1863, welcher aus Josephus' Respect vor dem Kanon und der Prophetie des A. T. — wie er ihn nachzuweisen sucht — schließt, daß er wenigstens die Worte ὁ χριστὸς οὗτος ἦν nicht geschrieben haben könne, woraus dem Zusammenhange nach mit Wahrscheinlichkeit die Unächtheit der ganzen, in der Zeit zwischen Origenes und Eusebius etwa zugesetzten Stelle folge.

2) Abgar ein Edessenischer Dynastiename.

3) Vgl. J. S. Semler De Christi ad Abgarum epistola. Hal. 1763. 4.

4) Die Aechtheit beider Briefe vertheidigt noch neuerlich Rinck Von dem Br. des K. Abgar ꝛc., in Illgen Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1843. H. 2. Nr. 1.

Epiphanius haer. 44, 2.; bei Hieron. ep. 119. ed. V. I, 815., und bei Socrat. h. e. III, 16.; — 18. bei Pseudo-Lin. de pass. Petri in Fabric. Cod. apocr. I, 335. 775.; — 19. bei Hieron. adv. Pel. III, 1.; — 20. bei dems. l. III. in Eph. 5, 4.; — 21. bei Epiphan. haer. 25, 3. 13.; — 22. bei dems. haer. 30, 16.; — 23. bei dems. haer. 62, 2.[1]).

4. Zwei Epistolae Pilati ad Tiberium[2]), welche kurz, aber freilich in fast christlichem Tone, das mit Jesu Geschehene berichten[3]); und im Anschluß an sie eine ausführlichere Ἀναφορὰ Πιλάτου περὶ Ἰ. Χρ.[4]).

5. Mehrere, freilich durchaus apokryphische, Documente, welche die äußere Gestalt Christi zeichnen. Dahin gehört zunächst ein Brief des Lentulus (angeblich eines Freundes des Pilatus) an den Römischen Senat, der u. A. eine Beschreibung der Gestalt Christi enthält[5]); und dann gewisse Bilder Christi, die man lange für uralt gehalten hat. So erzählt Eusebius h. e. VII, 18. von einer Statue Christi, welche das blutflüssige Weib Matth. 9, 20. ihm gesetzt haben soll, und die vom Kaiser Julian bald darnach zerstört worden; ein Denkmal, das freilich wohl vielmehr einem Kaiser gegolten haben dürfte, die oft in Inschriften σωτήρ, θεός ꝛc. heißen. Außerdem hat man sich lange in der Geschichte und Legende herumgetragen mit einem angeblich von Christus an Abgarus geschickten Bilde von ihm (Evagr. h. e. IV, 26.), mit einem Bilde Christi angeblich im Schweißtuche der Veronica[6]), ja selbst mit einem angeblich von Lucas gemalten Bilde Christi (Nicephor. Call. h. e. II, 43.) und einem von Nicodemus aus Cedernholz geschnitzten (Acta synodi Nic. II. sess. 4.)[7]).

Endlich 6. die s. g. apokryphischen Evangelien: Erzeugnisse eines durch die großartige Einfalt und Schlichtheit der canonischen Evangelien nicht befriedigten Geschmacks und einer wundersüchtigen mährchenhaften Tendenz nachapostolischer Jahrhunderte, dabei unbekannten, meist wohl häretischen Ursprungs; Schriftstücke, welche übrigens in ihrem Streben, historische Lücken unserer Evangelien, insbesondere über Jesu Kindheit und Jugend auszufüllen, gewiß auch manches Wahre aus reiner Ueberlieferung darbieten, die aber doch Wahres und Falsches schier untrennbar vermengen und in ihrer ganzen inneren Beschaffenheit zugleich den kräftigsten Beweis führen für die Aechtheit der canonischen Evangelien[8]). Es gehören dazu vornehmlich folgende 7 Hauptstücke[9]):

---

1) Alle diese traditionellen Aussprüche Christi mitgetheilt in R. Hofmann Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Lpz. 1851. S. 317—327.

2) Schon früh (von Justin, Tertullian u. A.) werden in der Kirche epp. Pilati erwähnt; die Gestalt der überkommenen ist aber nicht eine zuverlässige. S. dieselben in Thilo Cod. apocr. N. T. P. I. Lips. 1832. p. 796—802. und in Tischendorf Evv. apocrypha. Lips. 1853. p. 392 sqq. 411 sqq.; den ersteren Brief auch griechisch in Thilo Progr. Acta ss. app. Petri et Pauli. Hal. 1837. p. 26 sq.

3) Der kürzere und römischer gehaltene zweite der Briefe (Thilo Cod. p. 801. 2.) bekennt unter Anderem von Christo: Virum hercle ita pium, ita severum nulla ante aetas habuit, nec habitura est.

4) Bei Thilo Cod. p. 803 sqq., und in zwiefacher Recension in Tischendorf Evv. apocrypha. p. 413 sqq.

5) In Fabricii Cod. apocr. N. T. I. p. 301 sq.; vgl. Hofmann a. a. O. S. 291 ff. — Eine andere Beschreibung der Person Christi auch bei Nicephor. Call. h. e. I, 40.

6) Ein Name, der indeß wohl erst aus vera icon stammt, wie noch Matthäus Paris zum J. 1216 von einer effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur, spricht.

7) Uebrigens finden sich die ersten wirklich historischen Spuren von Bildern Christi bei den häretischen Carpocratianern (Irenae. I, 25) und in dem lararium des Heiden Alexander Severus; in der nächsten Folgezeit hegte man die Ansicht, daß Christus von sehr unscheinbarer Gestalt gewesen, nach Mißdeutung von Jesai. 53, 2. 3. (s. Tertullian. de carne Chr. c. 9.; Clem. Al. Strom. II. p. 368.; Orig. c. Cels. VI.); eine Ansicht, die dann aber vom 4ten Jahrh. ab in die entgegengesetzte, daß Christus von außerordentlich schöner, göttlich majestätischer Gestalt gewesen (nach Ps. 45, 3.), umschlug (s. Hieron. zu Matth. 9, 9.). All dem gegenüber erklärt Augustinus de trin. VIII, 5.: Qua fuerit ille facie, nos penitus ignoramus.

8) Die apokryphischen Evangelien sind herausgegeben worden von Thilo Codex apocryphus N. T. P. I. Lips. 1832. und vollständiger von Tischendorf Evv. apocr. 1850. Vgl. des Letzteren Preisschrift De evv. apocr. origine et usu. Hag. C. 1850. — Eine Zusammenstellung alles Historischen wie Pseudohistorischen über Jesu Leben ausschließlich nur nach ihnen bei Hofmann a. a. O.

9) Ein erst neuerlich noch dazu aufgefundenes Apokryphum Johannis apostoli de

a. Das Protevangelium Jacobi (evangelische Vorgeschichte), griechisch, das älteste und noch am würdigsten gehaltene unter allen (weit minder reich an Wunderhaftem, einfacher in der Sprache und edler im Ton, als die übrigen); es rührt, schon von Origenes ausdrücklich erwähnt, vielleicht noch aus dem 2ten oder wenigstens aus dem 3ten Jahrhundert her. Der Haupttheil des Buchs (darin C. 18. nach Sprache und Zusammenhang ein jüngeres Einschiebsel) erzählt die Geburts- und Jugendgeschichte der Maria bis einschließlich zur Geburt Jesu; sodann folgt ganz kurz, mit den Worten der canon. Evangelien, die Geschichte des Besuchs der Magier und der Flucht nach Aegypten, und endlich ein ausführlicher Bericht über den gewaltsamen Tod des Vaters Johannis des Täufers. Das Buch berichtet ohne Zweifel nicht wenig Glaubhaftes aus der Ueberlieferung über die Mutter Jesu, ihre Abstammung und Verhältnisse, wie denn überhaupt manches darin Mitgetheilte, wahrscheinlich aus der gemeinsamen Ueberliefrung, auch schon von Justinus Martyr und Clemens Alex erzählt wird. Es erscheint darin Cap. 4. Maria, im Gegensatz gegen die spätere Fiction von der immaculata conceptio, als Frucht ehelicher Gemeinschaft ihrer lange kinderlos gewesenen Eltern Joachim und Anna; seit ihrem 3ten Lebensjahre ward sie nach Cap. 7., dem elterlichen Willen gemäß, im Tempel erzogen; seit dem 12ten, nach C. 8 ff., als Tempeljungfrau durchs Loos dem Joseph zur Obhut anvertraut; im 15ten Jahre — C. 12. — Mutter des Heilandes 2c.: Bestimmungen, wie sie auch wesentlich in allen übrigen Apokryphen sich wiederfinden, und die selbst auch der Koran Sure 3. großentheils aufgenommen hat. In der griech. und morgenländ. Kirche hat das Buch eine weite Verbreitung erlangt, und wurde daselbst häufig bei kirchlichen Festen, der Maria besonders, gebraucht. Die Kirchenväter schreiben es als Verfasser „einem gewissen Jacobus" zu, wie sich denn auch im Buche selbst, C. 25., ein Jacobus zu Jerusalem nennt, aus dem eine spätere Ueberlieferung, auch in den jüngeren Handschriften, den ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου gemacht hat [1]).

b. Das ebenfalls griechische s. g. Ev. Thomae, eines der abenteuerlichsten Apokryphen, sicher gnostischen Ursprungs und namentlich von den Manichäern hochgeachtet, welches, gleichfalls schon von Origenes homil. I. in Luc. (falls hier nicht ein gleichnamiges anderes Buch gemeint ist) erwähnt [2]), die Kindheitsgeschichte Jesu von seinem 5ten bis 12ten Jahre mit einer Menge zum Theil anstößiger (mitunter selbst boshafter) Wunder ausstaffirt, zur Variirung besonders des Themas, daß „jedes seiner Worte eine fertige That" gewesen [3]).

c. Das gleichfalls griechische sogenannte Ev. Nicodemi, nächst dem Protevangelium das wichtigste und angesehenste, zugleich das einzige, welches den schon canonisch hinlänglich erörterten Schlußtheil des Lebens Jesu noch mit historischem Material umkleidet. Es erscheint aus 2 heterogenen Bestandtheilen (die auch Tischendorf in zwei Bücher: 1. Gesta Pilati, 2. Descensus Christi ad inferos, auseinander getrennt hat) zusammengesetzt, einer protokollarischen Relation über Jesu Verhör, Hinrichtung und Auferstehung, und einer mehr poetischen Darstellung der Höllenfahrt Christi, letztere angeblich aus dem Munde der nach Jesu Auferstehung zugleich Auferstandenen. Beide sind wahrscheinlich judenchristlicher Abkunft und von christlich apologetischer Tendenz in Bezug auf die Juden, und manchen Berichten des älteren ersten Theils, der als eine Umformung und Erweiterung der Epistolae Pilati erscheinen kann, ist eine historische Grundlage schwerlich abzusprechen. Das Ganze in seiner jetzigen Gestalt ist indeß kaum vor dem 5ten Jahrhundert entstanden (die Angabe des Vorredners von der Abfassung durch den Nicodemus zu Christi Zeit ist Fiction), wiewohl es das Abendland des späteren Mittelalters sehr hoch gehalten hat [4]).

---

transitu b. Mariae lib. über das Leben der Maria, arabisch, aber jedenfalls erst aus dem Syrischen übersetzt, hat M. Enger. Elberf. 1855 edirt.

1) Das Protev. Jac. ist besonders edirt worden von Suckow. Vratisl. 1841., nachdem es zuerst herausgegeben worden war lateinisch Bas. 1552. durch Theod. Bibliander; griech. und latein. gibt es Thilo a. a. O. S. 61 ff., griech. Tischendorf a. a. O. S. 1 ff.

2) Selbst bereits Irenäus adv. h. I, 17. kennt einige auch gerade in diesem Buche enthaltene Geschichten.

3) Während bisher nur eine griechische Recension dieses Buchs bekannt war (bei Thilo l. l. p. 277 sqq.), hat Tischendorf noch eine andere griechische und auch eine lateinische Recension aufgefunden und in seinen Evv. apocr. p. 150 sqq. herausgegeben.

4) Zu der von Thilo l. l. p. 489 sqq. edirten griechischen Recension beider Haupttheile hat Tischendorf noch eine andere griechische und auch eine lateinische Recension des ersten Haupttheils und zwei lateinische des zweiten aufgefunden und herausgegeben a. a. O. S. 203 ff.

d. Die arabische Geschichte Josephs (historia Josephi fabri lignarii)[1]), vielleicht aus dem 4ten Jahrhundert von einem mit jüdischen Vorstellungen vertrauten Verfasser; ein Schriftstück, welches in Predigt-Ton und -Weise (angeblich mit Jesu Worten) die Geschichte des alten Zimmermans Joseph, sowohl seines Lebens, auf Grund zum Theil der protevangelischen Kunden, als vorzüglich seines Todes, wunderhaft ausmalt.

e. Das gleichfalls arabische Ev. der Kindheit Jesu (ev. infantiae)[2]), vielleicht nestorianischen Ursprungs aus dem 5ten Jahrhundert, welches, aus mehreren nach Form und Inhalt nur locker zusammenhängenden Theilen bestehend, zum Theil auf Grund der Berichte im Ev. Thomae die Geschichte Jesu von seiner Geburt bis zum 12. Lebensjahre mit Hauptrücksicht auf Verherrlichung der Maria in mährchenhafter, zum Theil kindischer, mitunter selbst ans Obscöne streifender Weise darstellt.

Endlich als die jüngsten unter den apokryphischen Evangelien zwei lateinische (da bis zum 5ten und 6ten Jahrhundert der Geist der abendländischen Kirche sich gegen die Aufnahme der Apokryphischen aus dem Orient gesträubt zu haben scheint): f. das Ev. de nativitate Mariae[3]), eine Art einfacher Auszug aus dem Protevangelium, in jetziger Gestalt wohl eben nicht vor dem 5ten Jahrh. von einem Katholiken zusammengestellt, und g. die hist. de ortu Mariae et de infantia Salv.[4]), welche letztere zuerst auch im Wesentlichen dem Protevangelium folgt, dann aber am meisten an das arab. Kindheitsevangelium sich anschließt, wiewohl mit einer Menge eigenthümlicher Erzählungen, die das mährchenhaft Wunderbare nicht mindern, doch unschuldiger zeichnen; ein Buch neuerlich noch um die Hälfte vermehrt[5]).

II. Die Kirche Christi.

Durch sein ganzes irdisches Leben, ja schon durch die Erscheinung und Offenbarung Gottes in der Menschheit selbst, durch die Menschwerdung Gottes an sich hatte Jesus Christus die Erlösungsthat vollzogen, insbesondere aber durch sein heiliges Leben als der Opferpriester und sein versöhnendes Leiden als das Opferlamm am Kreuze die Sünde und die Schuld von der ganzen gefallenen Menschheit, die im Glauben sein eigen würde, hinweggenommen, und dies Erlösungswerk, welches er im Tode vollbracht und in der Auferstehung besiegelt hatte, segnete er nun nach seiner Rückkehr zum Vater durch die Ausgießung des H. Geistes, durch welche die christliche Kirche ins Seyn trat. Den Anfang nehmlich ihrer Geschichte bildet Christi Auffahrt, und ihr geschichtlich sichtbarer Eintritt in die Welt wird bezeichnet durch das erste große Werk des zur Rechten des Vaters erhöhten Christus, durch die Geistes-Ausgießung am ersten christlichen Pfingsten.

Wiederholt hatte Christus seinen Jüngern den Heiligen Geist verheißen, der

---

1) Arabisch und lateinisch bei Thilo S. 3 ff., lateinisch bei Tischendorf S. 115 ff.

2) Bei Thilo S. 65 ff. arabisch und lateinisch, bei Tischendorf lateinisch S. 171 ff.

3) Bei Thilo l. l. p. 319 sqq., bei Tischendorf p. 106 sqq.

4) Bei Thilo l. l. p. 339 sqq., bei Tischendorf l. l. p. 50 sqq.

5) Während zeither das Buch mit Cap. 24. schloß, hat Tischendorf auch noch Cap. 25—48 aufgefunden, vollgestopften wundersamen Inhalts, und das Ganze a. a. O. herausgegeben (einer vorredenden apokryphischen Correspondenz zufolge, die jedoch den Namen des Matthäus gleich von vorn herein mit dem des Manichäers Seleucus oder Leucius combinirt) als Pseudo-Matthaei evangelium. (Denn daß die betreffende apokryphische Correspondenz, welche auf Matthäus und Leucius nach Hieronymus' Version hinweist, nicht — wie man früher annahm — zu dem lateinischen ev. de nativ. Mar., sondern vielmehr zu diesem gehöre, hat Tischendorf a. a. O. p. XXX sqq. erwiesen, wogegen die andere Annahme desselben, daß nun auch das letztere das ältere Stück sei, sich schwerlich rechtfertigt. — Eine in der That nur verrückte Ergänzung dieses angeblich Matthäischen Evangeliums und der ganzen apokryphischen Kindheits-Evangelienliteratur liegt vor in C. F. Zimpel Die Jugendgeschichte unsers Herrn. Stuttg. 1852. [vgl. Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1853. S. 315 ff.]).

in den vollen Sinn seines Wortes und Werkes sie einführen und ihren ganzen Lebenszustand umbilden solle, und er verließ sie um dieser Verheißung willen in der festen Zuversicht, daß von solchen schwachen Werkzeugen im Kampfe mit der ganzen Welt die Kraft ausgehen solle, wodurch die Welt umgewandelt würde. Die Verheißung erfüllte sich am ersten christlichen Pfingsten. Mit der ersten da im Großen und Ganzen geschehenden Offenbarung des Heiligen Geistes in der Menschheit trat, wie dereinst mit der Offenbarung des Gesetzes am Sinai die Religion des Gesetzes, so jetzt am 50sten Tage nach der Auferstehung des Herrn, am 10ten Tage nach seiner Auffahrt, einem Sonntage, dem jüdischen Feste der Darbringung der Weizenerndteerstlinge und zugleich (nach uralter synagogal-kirchlicher Tradition) dem Tage der Gesetzgebung auf Sinai, die christliche Kirche, der neue Bund des Evangeliums in Darbringung seiner heiligen Erstlinge, in die Menschheit ein, (Apostelg. 2.), um fortan ohne Aufhören durch das Band dieses Geistes alle wahrhaftigen Glieder der Kirche zu Einem Leibe, woran Christus das Haupt ist, zu verbinden und zur Theilnahme an seinem ewigen Königreiche zu versiegeln: eine Wirkung Gottes, durch welche die Apostel also nicht etwa erst gläubig, durch welche sie aber Werkzeuge wurden dessen, an welchen sie glaubten, und vermöge deren es denn von diesem Moment an eine Gemeine Gottes gab. Begleitet von außerordentlichen Thatsachen in der Außenwelt, welche, was innerlich vorging, anschaulich abbildeten, und wodurch das Göttliche bei seinem ersten Eintritt in das Leben mit der Natur noch verflochtener Geister seine siegreiche Macht über die Natur bekundete, und begleitet insbesondere von dem mächtigen Zeichen des Redens in fremden Zungen[1]), dem Zeugnisse, daß dasselbe göttliche Leben durchs Evangelium über alle Völker kommen und jede menschliche Sprache zu seiner Mittheilung solle geweiht, ja jede auch durch Hineinlegung göttlicher Kraft solle gleichsam zur eigentlichen Menschensprache geistlich umgewandelt und von starrer Diversität, der Folge des dereinstigen Gerichts über die Sünde, solle befreiet werden, zugleich auch dem großen declarativen Acte, welcher den Aposteln die vollendete Ausrüstung zu ihrem Christen- und Apostelberufe verbürgte, — begleitet von all diesem Außerordentlichen erschien jetzt so, schaffend für alle Zeit, das Höchste, was je in der Menschheit gewirkt worden ist, ein Thatsächliches, das in seinen ewigen Folgen sein göttliches Wesen unwiderleglich bezeugt. Zuvor vorurtheilsvoll, schwankend und furchtsam, reden nun die Jünger in dem überwältigenden Geiste der Wahrheit, die sie mannhaft und frei gemacht, und verkündigen mit unerschütterlichem Muthe unter allen Todesgefahren den gekreuzigten Erlöser (Apostelg. 2, 36), im Bewußtseyn einer göttlichen sieghaften Kraft, die die Welt überwinden werde und überwand. Und an diesem ersten christlichen Pfingsttage schon nahmen gläubig das evangelische Wort und die apostolische Taufe an bei 3000 Seelen (Apostelg. 2, 41 ff.), sie die Basis der ganzen künftigen Kirche. Denn was so die Offenbarung und erste Ausgießung des H. Geistes am

---

1) Denn daß an der Stelle Apostelgesch. 2. im Bericht über das Pfingstereigniß wirklich ein Reden in fremden Zungen, in nicht erlernten Sprachen und Dialekten fremder Völker zu verstehen ist, könnte ja nur die augenscheinlichste exegetische Künstelei leugnen wollen; und auch psychologisch würde dieses Verständniß nicht bestritten werden können, da es nicht zu bestimmen ist, wie eine übernatürliche innere Thatsache so überwältigender Art auf die menschliche Natur einzuwirken vermag.

ersten Pfingsten grundlegend für festes Glauben und freudiges Bekennen durch göttliche Versiegelung der seligen Glaubensgewißheit gewirkt hat: das hat nachher im ganzen Laufe der Kirche in stets erneuter Geistesströmung stets neue Frucht getragen, und dies eben ist das bleibende Göttliche der Pfingstthatsache. Die begleitenden Erscheinungen waren eben nur mehr momentane gewesen, obgleich auch sie jenem größten Zwecke dienten, und zum Theil in noch lange fortwogenden Schwingungen. Wenn insbesondere am ersten Pfingsten von den Aposteln in wunderbar gewirkter Sprache und Sprachen des H. Geistes Gottes große Thaten gepriesen und von den geistergriffenen Zuhörern verschiedenster Sprachen Alles in ihrer Muttersprache verstanden ward: so hat allerdings unbestreitbar auch gerade der Widerhall dieser grundleglichen Pfingstsprache als Ahnung von den Kräften der zukünftigen Welt dann in dem glossolalischen Charisma der ganzen apostolischen Gemeine noch fortgeklungen [1]), aber immer doch nur als göttlich menschlicher Nachklang der Einen großen rein göttlichen Pfingstthat [2]).

§. 7.

Das apostolische Wirken.

Was das erste christliche Pfingsten zuerst ans helle Licht gestellt hatte, das ward fortgeführt und für alle Zeit der Kirche angeeignet durch die **Apostel**: die normirenden Organe des erhaltenden Princips der Kirche gegenüber dem schöpferischen der Geistesausgießung, die grundlegenden Werkzeuge, welche nun als solche im Kampfe gegen die entgegenstehenden feind-

---

1) Vgl. Marc. 16, 17; Apostelg. 10, 46; 19, 6; 1 Cor. 12, 10; 14, 2 ff.

2) So erscheint denn die wunderbare Lobpreisung Gottes in allen Zungen allerdings als eigentlich nur dem ersten Pfingsten eigen: es war eben da ein wirkliches Reden in fremden Sprachen oder Dialekten (keineswegs freilich um etwa so die Apostel für immer mit dieser Gabe auszurüsten; die in fremden Sprachen redende Pfingstgemeine ist vielmehr ein Bild Israels, welches als das Haupt der Völker alle Heiden in sich aufgenommen hat, und die Kirche darstellt, wie sie einst seyn wird, die wiedergebrachte Menschheit in ihrer geheiligten geschichtlichen Entwicklung und Mannichfaltigkeit; — doch war jenes Reden auch ebensowenig ein etwa blos epideiktisches; es war vielmehr eben der große einmalige declarative Act, der den Aposteln zugleich die vollendete Ausrüstung zu ihrem Christen- und Apostel-Berufe verbürgte). Wohl aber konnte doch ein Außerordentliches in der Einwirkung des Geistes auf die Zunge — sei es ein Auferordentliches einer durch den H. Geist der zeitherigen Sprachenverwirrung gegenüber zur Einigung der Sprachen potenzirten Redeweise, sei es einer geistgewirkten nicht allgemein verständlichen Sprachweise der Ekstase, oder irgend welcher anderen Form — auch nachher noch bleiben (und wenn und wo in der christlichen Urzeit auch nach dem ersten Pfingsten noch das allmächtige Leben Jesu Christi durch Wirkung des H. Geistes über einen Menschen kam, sollte es da nicht vermocht haben, sein Inneres mit unbeschreiblicher Kraft zu ergreifen und alle Organe desselben zu durchdringen, so daß diesem innersten Wonnegefühle die gewöhnliche Sprache eine genügende Form nicht darbot, es vielmehr in einer geistgewirkten Sprache in melodischen Schwingen in die Außenwelt ausbrach, auch jetzt noch gleichsam die Natursprache des vom H. Geiste ergriffenen Menschengeistes, die eigentliche Menschensprache, bevor die Ursprache durch das Gericht der Sünde in die vielen zertheilt war, welche nur die Erlösung wieder zu einigen vermag zur Sprache im Reiche der Herrlichkeit?), nur nun in ermäßigter Form und der repräsentative Charakter der Glossolalie immer mehr in den individuellen übergehend.

lichen religiösen Mächte, theils gröberen oder feineren falschen Judaismus theils Ethnicismus, der Religion der Wahrheit den Weg bahnten [1]).

Man hat zwar neuerlich, seitens der Tübinger Schule D. Baur's [2]), die Ansicht aufgestellt, die Apostel seien als nichts weniger zu betrachten, denn als normirende Organe des Christenthums; vielmehr habe es in der apostolischen Zeit ein eigentliches Christenthum noch gar nicht gegeben, sondern nur einen heftigen Gegensatz Petrinischer und Paulinischer, judaistischer und heidenchristlicher Einseitigkeit. Nur erst die gegenseitige Verständigung zwischen Petrinischer und Paulinischer Kirche, durch Klugheit und Eifer unbekannter Vermittler herbeigeführt, habe im 2ten Jahrhundert die kirchliche Einheit gegeben, für welche im Jahrhundert der Apostel nicht einmal ein Paulus in seiner Schroffheit, noch weniger die jüdischen Apostel reif erschienen seien, und eben auch erst dem 2ten Jahrhundert gehörten in verschiedener Abstufung fast alle unsere neutestamentlichen Schriften an: alle, so viele oder vielmehr wenige nicht gerade jenes Sachverhältniß eines groben Judaismus und des Petrinischen und Paulinischen Gegeneinanderkämpfens ergäben, insbesondere die fälschlich dem Judaisten Johannes zugeschriebenen Schriften [3]). Allein

---

1) Ueber die Apostel vgl.: Guil. Cave Antiquitates apostolicae or the history of the apostles. Lond. 1677., deutsch Lpz. 1696. u. sodann 1724. 8. — J. F. Buddei Ecclesia apostolica. Jen. 1729. 4. — J. J. Heß Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. 3 Bde. 4te Aufl. Zürich 1820—22. 8. — G. C. F. Lücke Comm. de ecclesia Christianorum apostolica. Gott. 1813. 4. — G. J. Planck Geschichte des Christenth. in der Periode seiner ersten Einführ. durch Jesum u. d. Apostel. Gött. 1818. 2 Bde. 8. — K. Wilhelmi Christi Apostel u. erste Bekenner. Heidelb. 1825. 8. — A. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb. 1832. 33. 2 Thle. 8., 4te Aufl. 1847. (mit einer Karte von Kiepert). — R. Anger De temporum in actis app. ratione. Lips. 1833. — K. Wieseler Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus. Gött. 1848. — J. B. Trautmann Die apostolische Kirche oder Gemälde der christlichen Kirche zur Zeit der Apostel. Lpz. 1848. — H. Thiersch Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frkf. 1852. — Lange Die Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters. 1853.

2) Vgl. besonders F. C. Baur Paulus der Apostel. Tüb. 1845.; Dess. Krit. Untersuchungen über die canon. Evv. Tüb. 1847.; Dess. Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. Tüb. 1853. (im ersten Drittel des Buchs); A. Schwegler Das nachapost. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. 2 Bde. Tüb. 1846.; u. a. Schrr.

3) Die Baursche Schule unterscheidet demgemäß (ohne daß indeß die Schulgenossen im Einzelnen völlig einig wären) im apostolischen oder vielmehr nachapostolischen Zeitalter drei auf einander folgende Entwicklungsstadien des christlichen Geistes. Das erste bewegte sich in der schroffen Trennung und Entgegensetzung des judenchristlichen, s. g. ebionitischen, und Paulinischen Standpunkts, und als Documente desselben betrachtet die Schule einerseits (als aus dem grellen Ebionitismus der apostolischen Zeit) die Apokalypse Johannis (und etwa einen gewissen Urtypus des Matthäusevangeliums), und andererseits (als aus dem einseitigen Paulinismus derselben Zeit) den größten Theil des Römerbriefes, den Galater- und die Corinthier-Briefe. Im zweiten Stadium — im 2ten Jahrhundert — traten gewisse äußerliche Ausgleichungs- und Annäherungsversuche beider Richtungen hervor, wie sich dies in unseren drei ersten canonischen Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den katholischen, Pastoral- und anderen Briefen zeige. Im dritten Stadium endlich, in der letzten Hälfte des 2ten Jahrhunderts, der alle übrigen neutestamentlichen Schriften, das Johanneische Evangelium vor allen, zufallen, gestaltete sich unter den geschichtlichen Einflüssen des Gnosticismus und Montanismus eine eigenthümliche Richtung des christlich kirchlichen Geistes, welche die Elemente der Zeitbewegung für den christlich kirchlichen Boden zu gewinnen, die dogmatischen und praktischen Differenzen des Judenchristenthums und des Paulinischen Christenthums innerlich aus-

dieser Gesammtanschauung steht unüberwindlich entgegen einmal die an sich anzunehmende und historisch constatirte Thatsache, daß es in der apostolischen Zeit im Kampfe der Apostel gegen Heidenthum und Judenthum und ihre drohende Vermengung mit dem Christenthum noch viele andere Kämpfe geben mußte und nachweislich gegeben hat, als blos etwa Kampf zwischen Petrus und Paulus: einen Kampf allerdings zuerst gegen jüdischen Pharisäismus, wie ihn besonders der Heidenapostel durchzukämpfen hatte, aber dann auch gegen jüdische Mystik und Speculation, und endlich zugleich gegen einen auf heidnischem Gebiet auftauchenden Gnosticismus [1]). Sodann der ganze Complex

---

zugleichen und zur Einheit des kirchlichen Geistes in Leben und Wissenschaft zu versöhnen strebte. — Als ächt apostolisch neutestamentliche Documente gelten also der neuen Schule nur jene 4 Paulinischen Briefe (der Römerbrief mit Abschneidung der widerstrebenden 2 Schlußcapitel) und die Apokalypse. Alles übrige Neutestamentliche gehört erst dem 2ten Jahrhundert an, und zwar die synoptischen Evangelien (wenn nicht Matthäus überhaupt, doch unser Matthäus), die Apostelgeschichte, die katholischen und die Pastoralbriefe als untergeschobene Erzeugnisse einer theils irenisch mittelnden, theils polemisch scheidenden Richtung unter den christlich literarischen Kräften des 2ten Jahrhunderts, die Briefe an die Hebräer, Colosser, Epheser, Philipper und das Evangelium Johannis als untergeschobene Erzeugnisse einer gnosticisirenden Richtung derselben und noch späterer Zeit.

1) Es war ja die Aufgabe der Apostel, die zwei größten religiösen Mächte, welche neben dem erscheinenden Christenthum existirten und eben damals in eine verderbliche Verbindung mit demselben zu treten drohten, zu überwinden, den seines Elements der Wahrheit entleerten Judaismus und den wesentlich an sich unwahren Ethnicismus, beide als dem Christenthum gegenüber stehend und als in sein eigenes Gemeinwesen eindringend. Der erste Feind nun, den das Christenthum als einen in sein eigenes Gebiet eindringenden in der frühsten apostolischen Zeit zu stürzen hatte, war der gewöhnliche falsche Judaismus in seiner pharisäischen Gestalt. Sein erstes Eindringen in das christliche Gebiet berichtet die Apostelgeschichte C. 15., und wo nur in die christliche Gemeinde Juden eintraten, da äußerte natürlich auch diese pharisäische Ansicht (mit ihrer als nothwendig geforderten Beobachtung des Sabbaths, der Speisegesetze und der Beschneidung) ihren Einfluß. Diese Verirrung zu überwinden, war vorzugsweise Beruf des Heidenapostels Paulus bei seiner Pflanzung des Christenthums in die Heidenwelt. Während seines ganzen Laufes hatte er dieselbe zu bekämpfen, theils in Form unschuldiger ursprünglicher jüdisch=christlicher Schwäche, theils aber auch als bösartige Opposition, und diesem Kampfe danken wir die herrlichsten brieflichen Darlegungen seines evangelischen Bekenntnisses. Ergebniß dieses Kampfes war die entschiedene Ueberwindung dieser Verirrung, und der endliche Untergang der heiligen Stadt, des Tempels und des jüdischen Staats im Jahre 70 vollendete zuletzt diesen Sieg des apostolischen Geistes. Zwar trieb auch erliegend dieselbe judaistische Verirrung, wenngleich in geschwächter Kraft, noch neue Schößlinge in zwei sectirischen christlich=judaistischen Partheiungen; die eine die einseitige Fortbildung des ursprünglichen Judenchristenthums, die andere (Ebionitismus) die offen häretische Verirrung noch einseitigerer und beschränkterer Judaisten. Doch die völlige Ueberwindung dieser gesammten specifisch judaistischen Verzweigung war nur die natürliche und nothwendige Consequenz und vollendete Anwendung des Paulinischen Siegeskampfes. — Aber nicht blos dieser pharisäische Judaismus suchte in das christliche Gebiet einzudringen. Im Judenthume bestand ja, wenngleich in scheuer Zurückgezogenheit, neben dem Pharisäismus auch eine speculative und eine mystische Gnosis, auch der Sadducäismus und der Essäismus. So finden wir denn schon in der Zeit des früheren Wirkens Pauli Spuren auch des Eindringens eines solchen Judaismus in das Christenthum, sadducäischartig anhebend in Zweifeln an der Auferstehungslehre, und dann essenisch=mystisch gefärbt in theosophisch ascetischen Partheiungen: eine Form der Gnosis, die freilich im Verhältniß zu der später hervortretenden ethnicistischen (oder judaistisch=ethnicistischen) nur noch als ziemlich unschuldig erscheinen durfte und so den Unterschied in der Weise der apostolischen Bekämpfung beider Irrwege verstehen läßt. — Zuletzt nehmlich sehen wir dem Paulus, in der Zeit, welche die Kirche als unter Juden wie vornehmlich Heiden wurzelnd in einer Durcheinanderschlingung der beiderseitigen Eigenthümlichkeiten darstellt, auch eine ethnicisirende Richtung begegnen.

unumstößlicher Gründe, äußerer und innerer, für die Authentie des gesammten N. T., des Canons der Homologumena mindestens. Ferner das hell in die Augen leuchtende charakteristisch Primäre in einem Evangelium Johannis und in allen übrigen neutestamentlichen Schriften gegenüber dem eben so deutlichen Secundären in den Parallelen dazu aus der Literatur und namentlich aus der Sectenliteratur des 2ten Jahrhunderts [1]). Ferner die objective Unmöglichkeit, irgend ein Stück altkirchlicher Literatur als authentisch zu erweisen und zur Basis einer Untersuchung und Anschauung zu machen, wenn der Kern des N. T. **nicht** authentisch seyn soll [2]). Endlich die völlige

---

Nicht mehr bloßer christianisirter Judaismus in einer jener beiden Gestalten war es ja, was Paulus gegen das Ende seiner Laufbahn zu bekämpfen hatte. Es geschah jetzt vielmehr, daß der Apostel die Anfänge einer, wenngleich immerhin in ihrer ersten Genesis auch auf Juden zurückzuführenden, bald vom jüdischen Gebiet naturgemäß immer mehr auf heidnisches überschlagenden Entartung auf dem Boden der von ihm selbst gegründeten heidenchristlichen Gemeinden keimen sah; ein Verderben, dessen zukünftigen Eintritt er zuerst nur prophetisch ahnete (Apg. 20, 29 f.), und das er dann in seinen spätesten epistolaren Documenten theils prophetisch verkündigte, theils als in einzelnen Erscheinungen einer *ψευδώνυμος γνῶσις* bereits gegenwärtig strafte. Dieser heidnisch gnostische Abfall in den Gemeinden Vorderasiens brach darauf immer riesenhafter hervor. Auch der Apostel Petrus gegen das Ende seines Lebens hatte gegen dieses Verderben seine warnende Stimme zu erheben, ziemlich gleichzeitig, als wir dann auch nach den apokalyptischen Sendschreiben des Johannes an die von Paulus gestifteten Gemeinden Vorderasiens, die nach Jerusalems nahem Fall den geistigen Mittelpunkt der Kirche bildeten, zügellos heidnische Sitte mit vermeintlich tiefer Gnosis sich verbinden sehen. Alle diese ethnicisirende Gnosis hatte begonnen mit Ableugnung der Auferstehung; sie war fortgeschritten zur Verdrehung und Leugnung der apostolischen Worte von Christi Wiederkunft, und sie mußte zuletzt, folgerecht sich vollendend, gipfeln in dem Satze, daß Christus auch im Fleische nicht erschienen, daß die wahre Menschwerdung Gottes in Christo zu leugnen sei. Wenn Paulus diese Apostasie in der Kirche vorausgesagt hatte, so bezeugte zuletzt Johannes, daß jetzt das Vorausgesagte eingetreten sei, indem er jener Spitze des Irrthums in seinem Evangelium und Briefen sich entgegensetzte, und so dem Wirken des Petrus und Paulus das Siegel der Vollendung aufdrückte. Vgl. H. **Thiersch** Versuch z. Herstellung des hist. Standpunkts für die Kritik der n. t. Schrr. Erl. 1845.

1) Nur in der neutestamentlichen Zeit und den neutestamentlichen Schriften gibt sich eine schöpferisch begründende Geistesthat zu erkennen, nur diese Schriften bewähren sich durch das, was sie bekämpfen, und durch die Art, wie sie es thun, als ächte Documente der Urzeit; der Verlauf des 2ten Jahrhunderts dagegen zeigt sich in jedem Bezug, in Bezeugung der Wahrheit, wie in Entwicklung des Irrthums, den Aposteln, wie andererseits den Häresiarchen der apostolischen Zeit gegenüber, nur als secundär. Das Secundäre zum Primären und das Primäre zum Secundären zu machen würde nur eine stiere Befangenheit in fixer Idee dauernd vermögen.

2) Das N. T. ist ja ungleich stärker und einmüthiger von den ältesten Kirchenlehrern als ächt bezeugt worden, und trägt in sich selbst ungleich mächtigeres Zeugniß der Aechtheit und Glaubhaftigkeit, als irgend ein anderes altkirchlicher Schriftstücke und als irgend eine darauf sich stützende Hypothese. Der Geist unserer Evangelien, der Charakter Jesu und der Apostel darin, der Geist der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe, hat gar nicht ersonnen werden **können** ohne ächt historische Grundlage, so erhaben ist er über alle anderen zeitlich literarischen Erscheinungen und so tief eingreifend zugleich in die beglaubigtste Geschichte Jesu Christi und der Apostel; und wenn dann auch äußerlich alle alten Kirchenlehrer, die traditionellsten und kritischesten, einig sind in klarster Anerkennung des N. T., so sind es immer nur die Andeutungen **einiger wenigen von denselben** Zeugen, die uns von anderen alten Schriftstücken nur **dunkel** etwas sagen; und auch auf das Wort der Häretiker darf man sich dabei und dafür nicht stützen wollen, denn auch von allen altkirchlichen Häretikern wissen wir nur, was jene alten Kirchenlehrer sporadisch von ihnen sagen, eben die, deren einstimmiges **klares** Zeugniß für das ihnen Bekannteste man verwirft, während man ihr unklares und sporadisches in fremder Sache annimmt. Wenn denn also das N. T. in seiner

Unerweisbarkeit des Thatsächlichen theils eines allgemeinen und grellen dauernden Gegeneinanderkämpfens zweier apostolischen Partheien, eines Petrinismus und Paulinismus, zumal der Apostel selbst im apostolischen Zeitalter, theils einer gerade oder nur ungefähr so wie man meint erfolgten Ausklärung im nachapostolischen.

Was dies letztere Argument insbesondere betrifft, so ist ja freilich wirklich ein charakteristischer Unterschied zwischen Petrus und Paulus anzuerkennen nach Natur, Beruf und Wirkungsweise, ein Unterschied, der den Einen zum Juden-, den Anderen zum Heidenapostel machte (Gal. 2, 7.), und der einst bei momentaner Schwäche des Petrus auch einmal eine ernste Differenz beider zu Antiochien hervorrief (Gal. 2, 11 ff.); war ja doch den Judenaposteln gegenüber Paulus und eben nur Paulus innerlich und äußerlich dazu bereitet, die Scheidung des Christenthums vom Judenthume, der Kirche von der Synagoge, zu vollenden und die Allgemeinheit des Heils durch seine Predigt und ihre Erfolge zur Anerkenntniß und Verwirklichung zu bringen. Ferner ist ebenso anzuerkennen, daß es wirklich in der apostolischen Zeit zwei große Hauptströmungen der Christenheit gab, die äußerlich und innerlich ein verschiedenes Gepräge trugen, und die dann etwa besonders erst noch durch das jüngst-apostolische Johanneische Wirken, welches ja allerdings den primitiven Entwicklungsgang des Urchristenthums abschloß, zu der Einen Heerde zusammengebunden wurden. Es gab ja eben Juden- und Heiden-Christen, welcher durch die Verhältnisse bedingte Gegensatz sich durch die ganze urchristliche Zeit hindurchzieht; es gab neben diesem unschuldigen Gegensatze auch einen zur Schroffheit gediehenen Gegensatz dieser beiden großen Theile in einzelnen Fällen und Situationen; und es gab endlich auch zum Abschluß der urchristlichen Entwicklung eine tief speculative Johanneische Theologie, welche, Petrinisch wie Paulinisch gefärbtem Christenthum gleich gerecht, menschlich Einseitiges auszuklären und zu heben verstand. Aber grundverschieden ist doch diese wirklich historische Situation selbst von den Schulgedanken darüber. Nach letzteren erscheinen Petrus und Paulus als auf durchaus verschiedenem Grunde stehende unversöhnliche Gegner, nach ersterer als Männer eines und desselben Grundes, eines und desselben Glaubens, geführt und wirkend nur in verschiedener menschlichen Form, Richtung und Bestimmung. Hier das Juden- und Heidenchristenthum als zwei grundfeindliche Heerlager, in stetem ununterbrochenen 150jährigen hitzigsten Kampfe auf einander tref-

unermeßlich beglaubigten Geschichtlichkeit nicht authentisch und beglaubigt seyn soll, so kann noch unendlich weniger die Rede seyn von historischer Authentie und Glaubwürdigkeit irgend welcher anderen altkirchlichen Schriften und Combinationen, die, wenn dem N. T. sein geschichtliches Recht genommen wird, wie alle Geschichte und geschichtliche Bezeugung mit jenem in ein Nichts zusammensinken müssen. Hat die zernagende Kritik die Autorschaft eines Paulus, Petrus, Johannes vernichtet, wie sollte sie von der eines Ignatius, Irenäus, Clemens, Origenes, Eusebius u. s. w. etwas übrig lassen — wenn nur eben erst einmal ihr Zahn sich auch an sie gesetzt hat? Dürfen aber billiger- und consequenterweise auch die Genannten und irgend welche Anderen nichts gelten, wenn ein Paulus, Petrus, Johannes nichts gilt: woher dann all das kirchenhistorische Wissen, das einen Paulus, Petrus, Johannes vernichtiget zu haben vermeint? Will man aber wenn nicht direct doch indirect für das ächte Daseyn jener und irgend welcher anderen altkirchlichen Schriftstücke und das Recht der darauf gebauten Hypothese argumentiren aus dem Gepräge, welches unter ihrem Einflusse die ganze Zeit erhalten habe: welches unendlich tiefere Gepräge hat die Zeit empfangen durch das N. T.!

fend; dort als die beiden natürlichen ursprünglichen Entwicklungsformen der christlichen Kirche, die nicht ohne locale und temporelle Reibung, doch principiell schon durch das einmüthige Stimmen und Wirken der Apostel auf dem großen Apostel- und Aeltesten-Convente zu Jerusalem zu einer großen Einheit verschmolzen wurden[1]). Hier endlich der Johanneische Geist als Produkt eines erst über ein Jahrhundert nach Christo selbst eingetretenen Umschwungs der Denkart, dort als ein von Anfang an in der Religion der Wahrheit und Freiheit gegründetes Moment. — Ueberhaupt sollte die ganze Argumentation der Schule einen festen historischen Boden, der Hebel zur kritischen Würdigung aller neutestamentlichen Schriften eine unantastbare Grundlage haben, so müßte doch durchaus wenigstens Ein neutestamentliches Festes und unbestreitbar Apostolisches dastehen als Entscheidungsprincip über die Aechtheit und Apostolicität alles Ungewissen. Das ist aber keineswegs der Fall; alles Neutestamentliche steht oder fällt je nach dem subjectiven Urtheil der Schule, und wenn Baur selbst um jene seiner Ansicht willen einige wenige neutestamentliche Schriften noch anerkennt, in denen er etwas vom Kampf zwischen Petrus und Paulus sieht, so hat einer seiner Schüler (Bruno Bauer) nach den Principien derselben Kritik, nur einer vollkommen rücksichtslosen, auch diese Schriften in ihr apostolisches Nichts zerrieben. Nur dadurch allein hat die Schule ihre Anschauung scheinbar, und allerdings phantasiereich und gelehrt genug begründen können, daß sie einestheils alles ihr Widersprechende in den wirklich vorhandenen apostolischen Urkunden, also mindestens $^3/_4$ des sämmtlich gleicherweise als authentisch bezeugten N. T., aus subjectivem Vorurtheile jenes axiomatisch und allein vorausgesetzten Petrinischen und Paulinischen Gegenkampfes in der apostolischen Zeit, und lediglich deshalb hinwegstreicht[2]), anderentheils ihrer eignen positiven Ansicht nothwendiges Urkundliches, welches gar nicht oder doch bei weitem nicht in ge-

---

1) Nicht einmal das ist zu erweisen, daß die locale Reibung jener beiden apostolischen Partheien da, wo sie wirklich einmal zur Apostelzeit grell hervortrat, zu Corinth nehmlich, eine dauernde gewesen ist. Vielmehr ist selbst die darauf bezüglich frühere dortige Spaltung bald genug beigelegt worden, wie dies deutlich der Inhalt des noch vor Ablauf des 1sten Jahrhunderts geschriebenen ersten Briefes des Clemens Romanus an die Corinthier bezeugt; und eben dieser Brief des Clemens ergibt es auch unzweideutig, daß überhaupt schon 3 Jahrzehende nach Petrus' und Paulus' Tode, und namentlich zu Rom, von wo man besonders bestimmt das Gegentheil behauptet, jene beiden apostolischen Parteien untrennbar eins waren, so wie eben dieser Brief damit zugleich den festen Beweis liefert, daß es nichts ist mit der Annahme, welche der Baurschen Schule unentbehrlich ist und von ihr reich ausgebeutet wird, als habe in der Römischen Gemeine noch 1 Jahrhundert nach Paulus judaistischer Ebionitismus geherrscht. Vgl. Gundert Ueber den 1sten Brief des Clem. Rom., in der Zeitschr. für die luth. Theol. 1853. H. 4. und 1854. H. 1. 3. („War 30 Jahre nach dem Tode des Paulus und Petrus die Einigung der Pauliner und Petriner schon so weit vorgeschritten, erscheinen beide Apostel so einträchtig als die größten Säulen der Kirche neben einander, und hatten die Judenchristen schon damals eine Lehre, wie sie Clemens aufstellt — dann konnte überhaupt zwischen Judenchristen und Heidenchristen nie die ungeheure Kluft befestigt gewesen seyn, wie sie bei einer Identificirung des Urchristenthums mit dem Ebionitismus vorausgesetzt wird" — Gundert a. a. O. 1854. S. 484.).

2) Wo im N. T. sich Spuren zeigen von jener menschlich natürlichen Reibung Petrinischen und Paulinischen, jüdisch- und heidnisch-christlichen Wesens, — 3 oder 4 Paulinische Briefe —, das ist der Schule vollgültige neutestamentliche Urkunde; wo aber gerade jene Reibung nicht hervortritt, — das ganze übrige Neue Testament —, das sei nicht als neutestamentlich zu behaupten. Wo vermeintlich im N. T. ein judaistischer Geist wehe, — die Offenbarung Johannis —, das sei apostolisches Erzeugniß; wo aber an die jüdisch ge-

nügender Weise vorhanden ist, der vorgefaßten Ansicht zu Liebe und lediglich deshalb im Widerspruch gegen festes anderweit historisches Ergebniß über die Kämpfe der apostolischen Zeit wesentlich aus bloßer phantastisch historischer Combination erschafft [1]). Das aber ist doch nur ein durchaus un- und widerhistorischer Weg [2]).

Unter den Aposteln nun, wenn sie auf Grund neutestamentlicher Bezeugung also wirklich als die normirenden Organe des Christenthums nach wie vor gelten müssen, in ihrer grundlegenden Bezeugung des Evangeliums im Kampfe gegen falsches Judenthum und Heidenthum, — unter den Aposteln wirkten am erfolgreichsten für die christliche Kirche vier Hauptrepräsentanten aller menschlichen Naturverschiedenheiten: ein **Petrus**,

färbte Basis das Richtscheid christlich evangelischer Erleuchtung bereits unzweideutig angelegt erscheint, — die übrigen Johanneischen Schriften und das ganze N. T. (mit inconsequenter Ausnahme der 4 Paulinischen Briefe) —, das sei nothwendig unächt. Wo gewisse Gegensätze der apostolischen Zeit noch als unvermittelt sich darstellen, — die 4 Paulinischen Briefe, — das sei Produkt des ersten Jahrhunderts, wo aber bereits durch Christi und des apostolischen Evangeliums Geist ausgeglichen oder überwunden, — das übrige N. T. —, da walte Pseudojohanneismus des 2ten Jahrhunderts. (Dabei mag ja immerhin zugegeben werden, daß diese angeblich pseudojohanneische Literatur in manchen Ausdrücken und Gedanken an Gnostisches rc. des 2ten Jahrhunderts erinnere; die Frage ist und bleibt nur, ob das Evangelium Johannis, der Epheser-, Colosser-, Philipperbrief u. s. w. dies aus dem Montanismus, Valentinianismus u. s. w. oder der Montanismus und Valentinianismus es aus Johannes und Paulus haben; und wer Kriterien des Primären und Secundären zu unterscheiden weiß, der wird in der Antwort kaum stocken). Und doch ist der Kern des gesammten N. T. durch die geschichtliche Ueberlieferung der alten und ältesten Kirche wesentlich gleich bezeugt, und Ein Geist ist es nach 2000jähriger Erfahrung im Bestehen und Leben der Kirche, der im Ganzen weht. Nichtsdestoweniger streicht die Schule mehr als $^3/_4$ von dem neutestamentlichen Canon hinweg, lediglich aus dem Grunde, weil diese sich nicht fügen wollen in ihre subjective **Ansicht**. All die aus Sprache, Geist, völligster Einordnung in geschichtliche, geographische und alle Verhältnisse der apostolischen Zeit entlehnten mächtigen Aechtheitsgründe, alle bestimmtesten Versicherungen der einfachsten, redlichsten, kritisch sichtendsten Zeugen in natürlicher Progression bis an die Grenzen der apostolischen Zeit selbst, gelten nichts. Die **Aechtheit** darf nicht zugestanden werden, weil sonst die vorgefaßte Ansicht nicht bestehen könnte. Also steht die **Unächtheit** fest!?

1) Die neutestamentlichen Schriften läßt man nicht gelten, ungeachtet aller äußeren und inneren Gründe für sie. Wohl aber argumentirt man — und das ist die **Stärke** der Schule — aus gewissen anderen alten, mehr oder minder apokryphischen und fragmentarischen Schriften, Ueberlieferungen und Combinationen, die irgendwie das beliebte Sachverhältniß begründen zu können scheinen möchten, während 1. doch ebenso viele und mindestens ebenso berechtigte andere altkirchliche Schriften, Traditionen und Combinationen, die das Entgegengesetzte documentiren (wie namentlich der Inhalt des 1. Briefes des Clem. Rom.) ignorirt werden; während 2. auch aus jenen Beweismitteln die Schule nur mit überwiegender Phantasiezuthat ihr Gesammtresultat zu construiren vermöchte, und endlich 3. — nach dem Obigen — vernünftigerweise allen Schriften und Ueberlieferungen der alten Kirche und allen Combinationen daraus und darüber eine wirklich historische Geltung und Beweiskraft nicht beigelegt werden kann, wenn sie dem N. T. genommen wird.

2) Historisch erweislich ist weder der allgemeine, grelle, dauernde Gegensatz von Petrinern und Paulinern, geschweige denn von Petrus und Paulus selbst, noch die Existenz der glücklichen Mittler des 2ten Jahrhunderts. Dies Alles ist nur phantasiereich und gelehrt vonirt, und zwar im grellen Gegensatze zu dem neutestamentlich constatirten Charakter der Apostel und gegen die seit 2 Jahrtausenden beglaubigte Geschichte der apostolischen Zeit. Im ganzen apostolischen Zeitalter nichts als einen Gegensatz von Petrinismus und Paulinismus anzunehmen, und was über diesen Gegensatz hinausreicht aus dem apostolischen Zeitalter zu streichen und ins 2te Jahrhundert zu versetzen, das ist eine Behauptung, deren unermeßliche Kühnheit nur der unermeßlichen Willkür gleichkommt, mit der man sie gleichsam begründet hat.

Jacobus, Johannes, und der Heidenapostel Paulus[1]; sie, durch deren thatkräftigen persönlichen Dienst vorzüglich das Evangelium und die Kirche in die Welt eingeführt, und durch deren Schrift die Heilsverkündigung in reiner Lehre und Abwehr des Irrthums vorzugsweise sodann auch für alle Zukunft der Welt erhalten ward[2]. — Von den übrigen Aposteln (Matth. 10, 2.): Andreas, dem Bruder des Petrus, Jacobus dem Aelteren, Johannes' Bruder, welchen schon ums Jahr 44 Herodes Agrippa, um den Juden seinen Eifer für die alte Religion zu zeigen, den Märtyrertod durchs Schwert sterben ließ (Apostelg. 12, 2.), Philippus, Thomas, Bartholomäus, dem Evangelisten Matthäus, Judas (Lebbäus, Thaddäus), und Simon dem Kananiter, sowie von weiteren 70 Jüngern Christi (Luc. 10.), haben wir in Betreff ihres apostolisch-evangelistischen Wirkens nur wenige vollkommen sichere Nachrichten[3]. Daß unsere Apostelgeschichte darüber schweigt, war bei ihrem Zwecke, die Verbreitung des Evangeliums von Jerusalem nach Rom und den Uebergang desselben von den Juden zu

---

1) Petrus Vertreter des cholerischen, Jacobus des phlegmatischen, Paulus des melancholischen (cholerisch-melancholischen), Johannes des sanguinischen (melancholisch-sanguinischen) Naturells, jedes durch den Geist Gottes verklärt. (Diesen vier apostolischen Grundrichtungen entsprechen denn auch die vier canonischen Evangelien: das des Marcus, Matthäus, Lucas, Johannes.)

2) Aus ihren persönlich geschichtlichen Verhältnissen versteht sich dann auch Umfang und Art ihres schriftlichen Wirkens. Petrus, obgleich der Fels der Kirche, hat als Apostel der ersten, judaistisch orientalischen Gemeine, welche auf dem alttestamentlichen Schriftworte stand (2 Petri 1, 19.), nur wenig geschrieben, und auch dies erst da nur, als in der späteren Zeit seines Lebens sein apostolischer Blick, schon von früh an universalistisch erleuchtet, rückhaltslos dem neuen Gottesrathschlusse sich zuwandte. Dagegen ruhte die nächste Zukunft der Kirche und ihre auch doctrinelle Entwicklung fast ganz auf der occidentalischen Gemeine, und deren Apostel, vom Herrn außerordentlich zur Ergänzung und Erweiterung der apostolischen Kräfte erkoren, der einzige gelehrte unter den Aposteln, war also vor allen übrigen auch schreibender; während endlich der Schreibeberuf des Johannes nur aus der baldigen und gänzlichen Hingabe seines reichen Geistes an die zukünftige Entwicklung zwar der orientalischen Gemeine, aber mit occidentaler Zukunft, sich deutet, Jacobus hingegen schlicht von Anfang bis zu Ende nur bei den Heilsbegierigen aus dem alten Bundesvolke beharrte.

3) Die zahlreichen apokryphischen Acta der Apostel (des Petrus, Paulus, Johannes, Philippus, Andreas, Thomas, Thaddäus, Bartholomäus, Matthäus, Matthias, Barnabas im Einzelnen; sowie die Acta der Apostelgesammtheit oder die Historia certaminis apostolici, die des Abdias [ersten Bischofs von Babylon] Namen fälschlich trägt [letztere deutsch in K. F. Borberg Bibliothek der neutestamentl. Apokryphen. Bd. I. Stuttg. 1841. S. 391—721.]) enthalten nur manches Wahre (zumal, aus sonstiger Ueberlieferung, Abdias), aber mit überwiegender Dichtung, oder ermangeln doch des ächt historischen Charakters. — Als Zubehör zu diesen Actis zeichnet sich auch ein Cyklus von Sagen (*Τῶν ἀποστόλων περίοδοι*) aus, den ein gewisser Leucius Charinus nicht sowohl verfaßt, als in manichäischem Interesse gesammelt und bearbeitet hat. — Literarische Notizen über diese Apokryphen besonders in J. C. Thilo Acta Thomae. Lips. 1823., und dann in C. Tischendorf Acta app. apocrypha. Lips. 1851. Letzteres ist die vollständigste Sammlung. Während nehmlich lange nur 3 apokryphische Acta bekannt waren, Acta Barnabae (ed. Papebroch. 1698.), Andreae (ed. Woog. 1749.) und Pauli et Theclae (ed. Grabe. 1698. im Spicil. patrum), zu denen durch Thilo noch 3 andere hinzukamen, die Acta Thomae (1823.), Petri et Pauli (Hal. 1837. 38.), und Andreae et Matthiae (Hal. 1846.), sowie durch denselben Fragmenta actt. S. Joh. a Leucio Char. conscr. P. I. Hal. 1847.: hat zu jenen 6 Tischendorf noch 7 andere aufgefunden und herausgegeben (Acta Philippi, Philippi in Hellade, Bartholomaei, Thaddaei, Johannis, Acta et martyrium Matthaei, Consummatio Thomae).

den Heiden zu berichten, wobei es nur auf Petrus und Paulus ankam, natürlich, wiewohl man, geneigt, von der Wirksamkeit der von dem Herrn selbst berufenen Zwölf alle wesentlichen Fortschritte in der ersten Zeit der Kirche zu denken, dann doch eben daraus Anlaß nahm, auf eigne Hand von Reisen und Thaten der Apostel zur Bekehrung der Welt zu schreiben, und so die vermeintlichen Lücken des Lucas auszufüllen. Ausgehen in alle Welt zur Predigt des Evangeliums sollten ja allerdings alle Apostel (Matth. 28, 19.). Nach einer alten Sage indeß (Euseb. h. e. V, 18.) hätte ihnen Christus befohlen, zunächst noch 12 Jahre nach seiner Auffahrt zu Jerusalem zu bleiben; und wenigstens in der ersten Zeit darnach finden wir auch alle daselbst, in Wort, (Apg. 4, 33.; 5, 21. 42. rc.), That (Apg. 5, 15.) und Leiden (Apg. 5, 18. 40.), bei bald erregter und dann wenig unterbrochener Verfolgung, aber auch nicht ohne Beweise wunderbaren göttlichen Schirmes (Apg. 5, 19.), bezeugend, was sie nicht verschweigen durften (Apg. 5, 29. vgl. 4, 17 ff.). Später unternahmen einige zufolge der Ueberlieferung weitere Missionsreisen; namentlich Philippus (dessen Geschichte allerdings aber mit der des Diaconen und Evangelisten Philippus confundirt worden ist) nach Phrygien (Euseb. h. e. III, 31. und V. 24.), Andreas nach Scythien (Euseb. h. e. III, 1), Thomas nach Parthien (ibid.) und „Indien," Bartholomäus nach „Indien," Matthäus (Rufin. h. e. X, 9.; Socrat. h. e. I, 19) nach Aethiopien, Judas nach Arabien)[1]); sie alle, nur Philippus ausgenommen[2]), sollen auch als Märtyrer gestorben seyn. — An die Stelle des Judas Ischarioth, des zuletzt[3]) aus der Jünger Gemeinschaft ausgeschiedenen, und bald darnach durch Selbstmord (Matth. 27, 4 ff.; Apg. 1, 18.) umgekommenen Verräthers, war von den übrigen Elf (Apg. 1, 26.) aus Geeigneten durchs Loos Matthias erwählt worden[4]); und da die Gesammtheit der Zwölf als solche Zwölfzahl der Apostel ja von Anfang an eine unverkennbare Beziehung auf Israel hatte und die Heilsvermittlung eben besonders an die 12 Stämme Israels sich überwiesen sah, so hatte allerdings auch die durch den Austritt des Judas eingetretene Unvollständigkeit als ein auszufüllender Mangel, der eine Ergänzung nöthig machte, erscheinen dürfen. Eben damit aber hängt es dann freilich zusammen, daß nicht nur der Apostolat des Matthias, sondern auch der der Zwölf überhaupt, je mehr die Verheißungen des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden übergingen, vor dem des großen Heidenapostels zurück und in den Hintergrund zu treten begann. — Ueberhaupt indeß veranschaulicht sich uns eben nur das Wirken drei oder vier hervorragender Apostel hinreichend, und

---

1) Vgl. Wiltsch Handb. der kirchl. Geographie. Thl. I. S. 15—23.

2) Nach dem Gnostiker Herakleon (bei Clem. Alex. Strom. IV. p. 502. ed. Sylb. Col.) auch wenigstens Matthäus und Thomas noch ausgenommen.

3) Erst nach Einsetzung des heil. Abendmahls, Luc. 22, 20. 21.

4) Allerdings noch vor der eigentlichen Ausgießung des Heil. Geistes (Apg. 2. [das Joh. 20, 22. Berichtete war nur erst Mittheilung des Vermögens, noch nicht der Thätigkeit]), welche die Apostel in Jerusalem zu erwarten angewiesen worden waren (Apg. 1, 4.; Luc. 24, 49.). Jerusalem aber hatten sie ja auch nicht verlassen; und wenn nachmals Christus selbst, zur Ergänzung apostolischer Kräfte, den Paulus erkor, so erscheint dieser doch vorzugsweise nur als Heidenapostel, abgesondert von den übrigen (Apg. 22, 21.; Gal. 1, 16.).

hienach kann denn auch die ganze Zeit des apostolischen Wirkens mit Grund neben und nach einander als eine Petrinische oder Petrinisch-Jacobische, Paulinische und Johanneische Zeit oder Phase dargestellt werden: die Petrinische mit dem Vorwalten der jüdisch christlichen Gemeine, die Paulinische mit dem der heidenchristlichen, die Johanneische in immer innigerer Verschmelzung des Zwiefachen.

§. 8.

Das dreifache apostolische Zeitalter.

I. Petrinische Phase.

Den Felsengrund der Kirche zu legen, zunächst unter den Juden, war unter den Aposteln zuerst Simon, benannt Petrus, berufen: eines Fischers Jona Sohn (Joh. 1, 43. vgl. Matth. 4, 18.) aus Bethsaida in Galiläa (Joh. 1, 45.), durch seinen Bruder Andreas (Matth. 4, 18.; 10, 2), damaligen Jünger Johannes des Täufers, zu Christo geführt (Joh. 1, 43.)[1]. Bald war Simon von ganzer Seele ein Jünger Christi, in welchem er nun vorzugsweise den Messias als solchen liebte, und sein starker Glaube ward die Stütze seiner Mitjünger. Er bekannte zuerst nachdrücklich (Matth. 16, 16 ff.), daß Jesus sei der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, und da wiederholte ihm Christus mit Nachdruck, was er ihm schon beim ersten Zusammentreffen bezeugt, daß er sei *Κηφᾶς*, der Fels, auf den er die Kirche bauen wolle. Augenscheinlich sind diese Worte in Beziehung auf das Petrinische Glaubensbekenntniß, und somit durch Petrus hindurch auch zu allen eben so Glaubenden und Bekennenden, den Aposteln namentlich (Apok. 21, 14.), gesprochen; eben so sicher sind sie jedoch zugleich zu Petrus vorzugsweise geredet, und zeichnen ihn damit stetig aus vor den übrigen Jüngern (vgl. Matth. 10, 2. und Apg. 2—5.)[2]), wenngleich das für die vorgeblichen Nachfolger Petri nichts beweist. Petrus aber, der spätere Verleugner (vgl. Marc. 14, 72; Joh. 21, 15), entsprach damals noch nicht dauernd solchem Lobe. Erst als er mit der Vergebung Christi die Kraft des Heil. Geistes empfangen, zeugte er stets muthig von dem, was er mit Augen gesehen. Seine Predigt am Pfingsten (Apg. 2, 14 ff.) ward der Grund der Kirche, und er der erste Führer der neuen Gemeinde (Apg. 4, 8 ff.), welcher trotz aller Drohung und Bande im lauten Bekenntnisse Christi des Auferstandenen beharrte (Apg. 4. 5.). — Die erste Ausbreitung des Christenthums in Samarien durch vertriebene Jerusalemische Christen (Apg. 8, 4 ff.), insbesondere den Diakonen und Evangelisten (Apg. 21, 8.) Philippus (Apg. 8, 5—40.), nach des jungen Diakonen Stephanus, des ersten christlichen Märtyrers, Tode (Apg. 6. 7.; — ums Jahr 35.), rief auch den Petrus mit Johannes

---

1) Die baldige Heilung seiner Schwiegermutter durch Christus (Luc. 4, 38) verstärkte dann den schon ursprünglichen Eindruck. (Gerade der Apostel Petrus also war verheirathet.)

2) „Wäre die Lüge des Pabstthums so oberflächlich und offen sichtlich, daß sie schon in ihrem biblischen Grunde, dem Primate Petri, Unrecht hätte (was die gewöhnliche Meinung der Protestanten ist), so würde sie wahrlich nicht zu solcher Macht gelangt seyn, daß die ganze Geschichte des Christenthums sich um sie dreht. Aber darin liegt das infernale Geheimniß Roms und des Pabstthums, daß es eine volle biblische Wahrheit mit dem unglaublichsten Scheine der Rechtmäßigkeit gestohlen hat."

dorthin. Nach einiger Zeit segensreicher Wirksamkeit verkündigten die beiden Apostel auch auf dem Rückwege (Apg. 8, 25.) noch das Evangelium. Auf einer späteren Besuchsreise (Apg. 9, 32 ff.), auf der Petrus sein Wirken noch weiter ausdehnte, ward er sodann zu Joppe (Apg. 10.) göttlich erleuchtet, um zuerst unter den Aposteln gläubigen Heiden (zu Cäsarea) die christliche Taufe zu ertheilen, und darnach dies in Jerusalem offen zu rechtfertigen (Apg. 11, 2 ff.). Der Mittelpunkt seines nächsten Wirkens war dann wieder Jerusalem, indem er deutlich seinen apostolischen Beruf für die Juden erkannte. Das ihm durch Herodes Agrippa drohende Geschick des älteren Jacobus aber bewog ihn in der Folge (ums Jahr 44), nachdem der Engel des Herrn ihn aus der Hand des Tyrannen errettet (Apg. 12, 3 ff.), Jerusalem auf etwas längere Zeit zu verlassen; und vielleicht war dies die Zeit, wo er zu Antiochien (Gal. 2, 11) Paulus gegenüber momentan seine Grundsätze in Bezug auf Heidenbekehrung verleugnete. Doch war dann später besonders ihm auf dem durch Reibung zwischen Juden- und Heidenchristen veranlaßten Apostelconvente zu Jerusalem (im Jahre 50) die dort den Paulinischen Grundsätzen der Heidenmission gewährte volle Anerkennung zu danken (Apg. 15.). — Ein Mann von Petrus' Eifer und Kraft konnte nun unmöglich ferner stets in Palästina verweilen; freilich aber wissen wir nur wenig Sicheres von seinen apostolischen Reisen. Die alten, fragmentarisch auf uns gekommenen Nachrichten darüber in den mancherlei Recensionen der *Περίοδοι Πέτρου*[1]) und dem gleichfalls apokryphischen *Κήρυγμα Πέτρου*[2]) enthielten ohne Zweifel mancherlei historisch Wahres, aber zugleich bei ihrem entgegengesetzten dogmatischen Interesse vielfache unhistorische Beimischung. Eine alte Nachricht des Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1.) von Petrus' Wirken unter den Juden in Kleinasien könnte möglicherweise nur ein Schluß aus 1 Petri 1, 1. seyn; wennschon Hieronymus (de vir. ill. c. 1.) und Epiphanius (haer. XXVII. 6.) allerdings dasselbe melden. Die Erzählung ferner des Eusebius (h. e. II, 14. 15.), daß Petrus schon unter Kaiser Claudius (41—54) in Rom gewesen, wird unzuverlässig durch die damit verbundenen unzuverlässigen Umstände (einer Disputation des Petrus mit Simon Magus)[3]), und unwahrscheinlich dadurch, daß sich in der Apostelgeschichte und in Pauli Briefen nirgends eine Hinweisung auf diesen frühen Aufenthalt Petri in Rom findet[4]). Die Nachricht des Hieronymus aber (de vir. ill. c. 1.), daß Petrus 25 Jahre bis zu seinem Märtyrertode Bischof von Rom gewesen, streitet geradezu mit der Chronologie der apostolischen Geschichte, und will sichtlich nur die cathedra Petri in Rom begründen. Dagegen wird aus 1 Petri 5, 13[5]) allerdings

---

1) Hierin wird Petrus ebionitisirend dargestellt.

2) Eine schon von Clem. Alex. Strom. VI. p. 636. erwähnte Darstellung der Geschichte und Lehrstreitigkeiten des Petrus (Fragmente in Grabe Spicilegia T. I.), worin gegentheils Petrus als Opponent gegen Ebionitismus und in vollkommener Harmonie mit Paulus erscheint.

3) Mit ihm war er ja früherhin allerdings in Samarien zusammengetroffen, und von einem erneuten Zusammentreffen in Rom wissen selbst des Pseudo-Origenes (Hippol.?) Philosophumena ed. Miller. Oxon. 1851. l. VI. p. 176.

4) Auch bezeugt Origenes bei Euseb. h. e. III, 1. geradezu, daß Petrus erst zuletzt in Rom gewesen.

5) Wenn der Name Babel hier wirklich historisch ist; und wie käme in einen Brief die

der Schluß gerechtfertigt seyn, daß Petrus — und zwar in Begleitung seines häufigen Gefährten[1]), des Evangelisten Marcus — im tieferen Asien und namentlich im persischen Reiche das Evangelium gepredigt habe. Von hier aus schrieb er wahrscheinlich auch, gegenüber jetzt nicht mehr blos jüdischen Angriffen, sondern den heidnisch gnostischen Fälschungen des Evangeliums, gegen welche auch Paulus in der letzten Zeit seines Lebens kämpfte, um den heidenchristlichen Gemeinden seine volle Sympathie zu erkennen zu geben seinen katholischen Brief, dem er vermuthlich in der letzten Zeit seines Lebens auch noch einen zweiten, diesen wie ein Vermächtniß für die Zukunft, folgen ließ. Jedenfalls hat dann wenigstens in dieser Schlußzeit seines Lebens Petrus sein Wirken von dem Orient auch nach dem Occident ausgedehnt, wohin es ja, namentlich nach der Hauptstadt der Welt, einen so energischen Prediger des Evangeliums von selbst ziehen mußte. Gegen Ende der Regierung Nero's, im Jahre 67 oder 68, ist er zu Rom als Märtyrer gestorben, nach Tertullian (de praescriptt. c. 36.) am Kreuze[2]). Dies sein Römisches Martyrium bezeugen übereinstimmend, nächst den es mehr voraussetzenden Clemens von Rom (ep. 1. ad Corr. c. 5.) und Ignatius (ep. ad Rom. c. 4), ein Dionysius von Corinth (bei Euseb. h. e. II, 25.), der Römische Presbyter Cajus (ebenda), ein Irenäus (adv. haer. III, 1., in chronologischer Zusammenstellung des Petrus mit Paulus), Tertullian (c. Marc. IV, 5.; de praescrr. c. 36.; Scorpiace c. 15.), und sodann Origenes (Euseb. h. e. III, 1.), Lactantius (de mortt. persecc. c. 2.), Eusebius (h. e. II, 22.; III, 12.), u. s. w. Die weite Verbreitung dieser Nachricht schon im 2ten Jahrhundert, noch vor der Zeit Römisch hierarchisch Tendenzschreiberei, erklärt sich ungekünstelt nur durch Zugabe des Factums.

Während wir nun aber so in dem Haupt-Judenapostel trotz seines gewiß stets vorwaltenden persönlichen Wirkens unter Juden schon in seiner frühesten apostolischen Arbeit und dann zumal gegen Ende seines Lebens eine sichtliche Hinwendung finden auf vollste Anerkennung des Gottesrathschlusses für die Heiden, so beharrte dagegen gleichzeitig ein anderer der hervorragenden Apostel — wenn er wirklich dies war — von Anfang bis zu Ende stets nur bei dem alten Bundesvolke Israel: Jacobus der Jüngere, *Δίκαιος*, Justus, nach Petrus Führer der Gemeinde zu Jerusalem[3]), im N. T. ἀδελ-

---

apokalyptische Symbolik? — Falls sie dennoch hineingekommen, so würde dann der Brief statt die große orientalische, vielmehr die große occidentalische apostolische Reise des Petrus beglaubigen.

1) Vgl. Papias bei Euseb. h. e. III, 39.; Irenaeus adv. haer. III, 1. und III, 10, 6.; Tertull. c. Marcion. IV, 5.; Clem. Alex. bei Euseb. h. e. II, 15. und VI, 14.; Origenes bei Euseb. VI, 25.; Hieron. de vir. ill. c. 8.

2) Wenn Rufins Uebersetzung einer nicht ganz deutlichen Stelle des Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1.) und Hieronymus (de vir. ill. c. 1.) Kreuzigung mit dem Haupte unterwärts als von Petrus so gewollt aussagen, so ist dieser Umstand, von dem Tertullian nichts weiß, äußerlich wohl nicht beglaubigter, als innerlich.

3) Er erscheint im N. T. (Apg. 12, 17.; 15, 13.; 21, 18.; 1 Cor. 15, 7.; Gal. 1, 19.; 2, 9. 12.) nur im Allgemeinen als eine Säule der Gemeinde zu Jerusalem neben einem Petrus und Johannes; die folgenden Historiker aber (Hegesippus bei Euseb. h. e. II, 23., Clem. Alex. bei Euseb. h. e. II, 1., Eusebius selbst ll. cc., Hieron. Catal. c. 3., u. A., vgl. mit Joseph. archaeol. XX, 9, 1.) bezeichnen ihn geradezu als deren Leiter (oder Bischof).

φὸς τοῦ κυρίου genannt, ein Sohn (nach Matth. 10, 3.) des Alphäus und (nach Combination aus Matth. 13, 55.; 27, 56. 61.; Marc. 6, 3.; 15, 40.; Joh. 19, 25.) etwa einer Schwester der Mutter Jesu (bei der wesentlichen Identität der Namen Alphäus und Klopas)[1]). Zwar wollen Viele diesen Jacobus ἀδελφὸς τοῦ κυρίου von dem Apostel Jacobus dem Jüngeren, Alphäus' Sohne, unterscheiden. Allein für die Identität sprechen doch wohl überwiegende Gründe[2]); und was man dagegen anführt, reducirt sich — außer manchen nicht recht klaren Zeugnissen (des Hegesippus bei Euseb. II., 23. und der Constit. ap.), welche höchstens das Daseyn einer verschiedenen Tradition schon im Alterthume constatiren würden — eigentlich nur darauf, einmal daß Jacobus der ἀδελφὸς τ. κ. wahrscheinlich lange ungläubig gewesen war (was indeß der Apostel ebenso gut gewesen seyn könnte, und nicht eben früher zu seyn aufgehört zu haben brauchte, als der so bald nach Jesu Abschied zum Vorsteher der christlichen Hauptgemeinde erkorene ἀδελφός), und sodann daß bei einem Apostel das stete Verweilen in Palästina

---

1) Wenn nicht vielleicht die altkirchliche Ansicht Platz greifen darf, daß er Sohn war des Alphäus und einer Maria, welche nach Alphäus' Tode Gattin Josephs des Zimmermanns ward und nach ihrem eigenen baldigen Tode ihre Kinder der mütterlichen Pflege der Maria, der Mutter des Herrn, hinterließ — wobei sich Alles noch leichter versteht.

2) Zunächst wissen wir von einem etwa auch frühzeitigen Tode des Apostels Jacobus des Jüngeren gar nichts. Sodann erscheint in den auf die Zeit nach dem Märtyrertode des älteren Jacobus gehenden neutestamentlichen Stellen immer nur Ein, und zwar augenscheinlich stets derselbe Eine, Jacobus, ohne Unterscheidung, als könne eine Verwechselung gar nicht statt finden (Apg. 12, 17.; 15, 13.; 21, 18.; 1 Cor. 15, 7.; Gal. 2, 9. 12.), und zwar dieser Gal. 1, 19. als ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου. Ferner paßt das in allen diesen neutestamentlichen Stellen sachlich Prädicirte, einerseits sein hohes Ansehen in der Kirche als Säule der Kirche, andererseits seine Repräsentation der jüdisch christlichen Richtung, trefflich auf jenen Einen Gesammt-Jacobus in seinem zwiefachen Verhältnisse. Ferner wird in der Stelle Gal. 1, 19. nach unbefangenster Auslegung derselbe Eine Jacobus ausdrücklich als Bruder des Herrn und als Apostel bezeichnet, und ähnlich scheint die Apostolicität des Jacobus auch aus 1 Cor. 15, 7. zu erhellen. Ueberdies wird auch in dem alten Evangelium der Hebräer bei Hieronym. catal. c. 3. (2.), wo nach dem Tode des älteren Jacobus von Jacobus dem Bruder des Herrn oder dem Gerechten die Rede ist, auch vor Hinzusetzung dieser näheren Bestimmung immer nur Ein Jacobus schlechthin genannt. Endlich spricht auch für die Identität des Jac. ἀδ. τ. Κ. und des jüngeren Apostels als ausdrückliches Zeugniß das des Clemens von Alex. (bei Euseb. h. e. II, 1.), dem dann auch ein Hieronymus (n. a. O., adv. Helvid. c. 13. und zu Matth. 12.), Theodoret und Chrysostomus zu Gal. 1, 19., so wie die Ueberschrift im alten Protevangelium Jacobi und in der alten Abendmahlsliturgie „des heil. Jacobus, des Apostels und Bruders des Herrn," folgen. Diese Identität ließe sich nun (ganz abgesehen von der bezeichneten einfachsten und vollständigsten Lösung der genealogischen Schwierigkeit durch die altkirchliche pseudoclementinische Auffassung) auch neutestamentlich nachweisen, wenn es feststeht, zunächst daß der Ausdruck ἀδελφὸς auch in allgemeinerem Sinne genommen werden konnte, und sodann, daß wir Matth. 13, 55., sowie Marc. 6, 3., einen Jacobus und einen Joses unter den „Brüdern des Herrn," ferner Matth. 27, 56. eine Maria, die C. 27, 61. und 28, 1. als „die andere Maria" bezeichnet wird, als Mutter des Jacobus und Joses, Marc. 15, 40. dieselbe Maria als Mutter des Apostels Jacobus des Jüngeren und des Joses, und Joh. 19, 25. eine Maria, welche ohne Zweifel mit der Matth. 27, 56. und Marc. 15, 40. erwähnten für identisch zu halten ist, als Schwester der Mutter Jesu finden. Die Maria Joh. 19. heißt nun zwar Frau des Klopas, während der Apostel Jacobus der Jüngere Sohn des Alphäus heißt (Matth. 10, 3.; Marc. 3, 18.; Luc. 6, 15.; Apg. 1, 13.); beide Namen aber können nur verschiedene griechische Pronunciationen (die eine die hebraisirende, die andere die reiner gräcisirte) desselben hebräischen Wortes seyn, und auch sonst gebrauchen ja neutestamentliche Autoren eine zwiefache Form desselben Namens (Kephas und Petrus, Levi und Matthäus) promiscue.

befremden würde (obgleich dies doch in der That nicht mehr befremden dürfte, als bei einem Nichtapostel die so schnelle und volle Ebenbürtigkeit apostolischen Ansehens, zumal ja doch, wenn Alle reisten, einer der Apostel füglich in der Haupt- und Muttergemeinde verbleiben konnte. — Diesem Apostel Jacobus dem Jüngeren war so der innere und äußere Beruf zu Theil geworden (Apg. 15, 13.; 21, 18.; Gal. 2, 9. 12. vergl. mit Clem. Al. und Hegesipp. ll. ll.), von Jerusalem aus nur unter den Juden für das Evangelium zu wirken. So streng er dabei aber selbst (ὁ Δίκαιος) das Ceremonialgesetz beobachtete, so erkannte doch auch er auf dem Apostelconvente (im Jahre 50; Apg. 15.) es bestimmt an, daß der Glaube an Christus das Rechtfertigende sei; er erklärte sich entschieden dagegen, den Heiden das Ceremonialgesetz aufzubringen, und gab den Anschlag zur Vereinigung der Juden- und Heidenchristen; und auch das Denkmal, welches wir wahrscheinlich von seiner Wirksamkeit haben, ein Circularschreiben an die jüdisch christlichen Gemeinden, bekundet nur scheinbar einen offenen Widerspruch gegen Paulus. Lange Zeit hatte dieser Jacobus nun selbst in hoher Achtung der Juden gestanden. Endlich aber, als Paulus ihrer Rache entzogen worden war, erlag auch er als Märtyrer jüdischem Hasse ums Jahr 64 [1]).

II. Paulinische Phase.

In der Zurüstung zu seinem heidenapostolischen Werke, wie in seiner ganzen inneren und äußeren Lebensführung behauptet dem Petrus und Jacobus, wie überhaupt den palästinischen Aposteln gegenüber, eine zum Theil principielle Verschiedenheit Paulus, das Mittelglied für die Verbreitung des Evangeliums vom Orient nach dem römisch-griechischen Occident [2]).

---

1) Die Juden verlangten von ihm — erzählt Hegesippus a. a. O., welchem Eusebius selbst h. e. II, 23. init. im Wesentlichsten Glauben schenkt, — zu Ostern ein Zeugniß gegen Christus von der Zinne des Tempels herab. Jacobus aber legte ein kräftiges Zeugniß von und für Christus ab, und ward hinabgestürzt, dann noch lebend gesteinigt, und als er für seine Mörder nun betete, von einem Gerber mit einer Keule getödtet. Von dieser weitläufigen Erzählung des Hegesippus wird durch Clemens von Alex. bei Euseb. h. e. II, 1. 23. so viel ausdrücklich bestätigt, daß Jacobus von der Zinne des Tempels hinabgestürzt, und von einem Gerber mit einer Keule getödtet worden sei, und durch Josephus a. a. O. wird auch die Steinigung beglaubigt; Letzterer, wohl als Jude das Unmenschlichste verschweigend, erzählt einfach, daß nach Abberufung des Procurators Festus, im Jahre 64, der grausame Hohepriester Ananus unrechtmäßigerweise, wiewohl in scheinbar rechtlicher Procedur, den Jacobus habe steinigen lassen.

2) Vgl. über ihn: Th. Massutius Paulus Apostolus, libb. XV. Lugd. 1633. 4. — H. Witsius Praelectt. de vita et reb. gest. Pauli, in den Meletemata Leidensia. Lugd. B. 1703. p. 1 sqq. — J. Pearson Annales Paulini. Hal. 1713. 4. — Joach. Lange De vita et epistolis Pauli. Hal. 1718. — W. Paley Horae Paulinae, oder Beweis der Glaubwürdigkeit der Geschichte und der Aechtheit der Schriften des Ap. Paulus. Deutsch durch Henke. Helmst. 1797. 8. — J. T. Hemsen Der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften. Gött. 1830. 8. — A. Neander Gesch. der Pflanz. d. chr. Kirche durch die Apostel. Thl. I. — H. A. Schott Erörterung einiger wicht. chronol. Punkte in der Lebensgesch. des Ap. Paulus. Jena 1832. — J. F. Wurm Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Ap. Paulus, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1833. Heft 1. S. 4—103. — F. C. Baur Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben u. Wirken, seine Briefe u. seine Lehre. Ein Beitrag zu einer krit. Geschichte des Urchristenthums. Tüb. 1845. (in s. destruct. Gesammtanschauung des Paulus zu vergl. mit dem gegentheiligen Bilde in M. Baumgarten Die Apostelgesch. 3 Bde. 1852.). — K.

Paulus, zuvor Saul[1]), und erst als Apostel der Heiden[2]) mit dem römisch klingenden Namen sich nennend, war in Tarsus, der Metropolis von Cilicien, einem Sitze griechischer Bildung, von jüdischen Eltern aus dem Stamme Benjamin, die das römische Bürgerrecht besaßen, geboren (Apg. 22, 3. 27 f.; Phil. 3, 5.)[3]). Bestimmt von seinen Eltern zu einem Rabbinen, begann er bald, neben dem Erlernen eines Handwerks (nach jüdischer Sitte), von dem er auch meist nachher frei sich nährte (Apg. 18, 3.; 1 Cor. 9, 14 ff.; Phil. 4, 15 ff.), in Jerusalem in den Schulen der Pharisäer die jüdische Theologie zu studiren (Apg. 22, 3.). Paulus' Lehrer war vorzüglich der weise Gamaliel (der Enkel Hillel's, Benjaminit wie Paulus, Präses des jüdischen Synedriums[4])). Seine Mäßigung ging aber nicht auf Paulus über, welcher, kräftig feurigen Gemüths und Alles ergreifend auch mit ganzer tiefer Seele, von ganzer Seele Pharisäer war, ernstlich durch gesetzliche Anstrengung seine Rechtfertigung suchend und demgemäß sich gewaltsam gegen alle christlichen Eindrücke verhärtend. Schon hatte er triumphirend (Apg. 8, 1. vgl. 7, 57.) über des Märtyrers Stephanus Tod (Apg. 7.; ums Jahr 35), in Jerusalem mit Vollmachten Christen aufgespürt und Todesurtheile über sie sprechen helfen (Apg. 8, 3.; 26, 10.), als er, „schnaubend mit Drohen und Morden wider die Jünger des Herrn" (Apg. 9, 1.), sich rüstete, auch auswärts, zunächst zu Damaskus, das Christenthum zu verfolgen. Auf dem Wege dahin aber wurde er durch die Erscheinung und das Wort des verklärten Jesus (Apg. 9, 1 ff.; 22, 5 ff.; 26, 10 ff. vgl. Gal. 1, 16. und 1 Tim. 1, 12 ff.) plötzlich innerlich umgewandelt, und aus dem blutgierigen Verfolger das gesegnetste Rüstzeug des Evangelii. Wären die Berichte über diese Thatsache, die in ihren Folgen für die Kirche der Zukunft ihr Wesen bezeugt, auch nicht von einem Gefährten des Apostels und von ihm selbst, und wäre orientalische Einbildungskraft auch gewaltig genug, um ohne die größte Geistesschwäche oder offenbare Betrügerei aus einem Gewitter solch eine Begebenheit zusammenzusetzen: wer vermöchte die so völlige als plötzliche Umwandlung eines Paulinischen Charakters und Geistes vernünftigerweise sich anders zu denken, denn als unmittelbare Wirkung Gottes![5]) Diese

---

Wieseler Chronologie des apostol. Zeitalters bis zum Tode der Ap. Paulus u. Petrus. Gött. 1848. (vorzugsweise in Bezug auf Paulus).

1) Der Ersehnte.

2) Seit einer ersten öffentlichen Bewährung seines Apostolats Apg. 13.

3) Da Paulus selbst Apg. 22, 3. Tarsus als seinen Geburtsort bezeichnet, so kann die Angabe des Hieronymus Catal. c. 15. (5.), daß Paulus im Städtchen Gyschala in Judäa geboren und erst später seinen Eltern nach Tarsus gefolgt sei, nicht weiter in Betracht kommen.

4) In seiner Familie wurde auch die griechische Literatur, besonders Astronomie und Mathematik, cultivirt, was auch dem Paulus nicht fremd blieb (Apg. 17, 28.; 1 Cor. 15, 33.; Tit. 1, 12.). Vgl. (Biesenthal) Gesch. der chr. Kirche nach talmud. Quellen. 1850. S. 26. — Uebrigens soll Gamaliel nach Angabe der Clementinen I, 65. selbst als Christ gestorben seyn.

5) Nach Baur u. A. soll Christi Erscheinung vor Paulus nur Vision gewesen seyn. Dagegen W. Beyschlag Die Bekehrung des Paulus, in den Theol. Studd. 1864. H. 2. S. 197—264. (Die Baursche Ansicht streite mit der Darstellung der Apostelgeschichte, mit der Ebenbürtigkeit des Paulinischen Apostolats und mit der Beweiskraft, welche Paulus jener Erscheinung Christi für dessen Auferstehung beimesse; auch habe dem Paulus vor der Bekehrung noch ganz das innere Organ für die Aufnahme solcher Vision gefehlt; dadurch

Bekehrung Pauli fällt wahrscheinlich in das Jahr 35 oder 36 nach Christo [1]).

Sowie bei den übrigen Aposteln die Erscheinung des auferstandenen Christus, so war jene Erscheinung Christi auch bei Paulus der Punkt, von dem seine Erleuchtung ausging, und auch insofern Pauli Berufung zum Heidenapostel unmittelbare That des Herrn. [2]) Doch sollte das Gottgewollte nach neutestamentlicher Art erst allmählig reifen, und in den ersten drei Jahren nach der Berufung und Bekehrung hielt darum Paulus, ob auch jetzt schon (Apg. 9, 20. 22.) gefahrvoll arbeitend für das Evangelium, sich mehr in der Stille zu Damaskus und im nördlichen Arabien auf. Erst dann ging er auch wieder einmal nach Jerusalem (Gal. 1, 17 f. [3]); Apg. 9, 26.), woselbst er durch Barnabas aus Cypern, längst ein geachtetes Glied der Jerusalemischen Gemeine (Apg. 4, 36 f.), bei Petrus und Jacobus eingeführt ward. Er empfing jetzt noch verstärkt die schon auf seiner Bekehrungsreise (Apg. 9, 15.; 26, 17 f.) ihm zu Theil gewordene göttliche Weisung (Apg. 22, 21.), den fernen Heiden zu predigen (Apg. 22, 17 ff.; Gal. 1, 16.), und begab sich demgemäß zunächst nach Tarsus (Apg. 9, 30.). Schon seitdem also erfüllte den Paulus der große Gedanke seines Lebens, der seinen Beruf zum Heidenapostolat [4]) bedingte, daß Heiden wie Juden zu Gliedern der Einen Gottesgemeine bestimmt seien, und das Mittel dazu für beide also nicht irgend ein diverses Aeußerliches, sondern nur Christus allein, der Glaube an ihn seyn könne. — Um diese Zeit hatten hellenistische Judenchristen mit Erfolg zu Antiochien das Evangelium unter den Heiden verkündigt. Dahin nun holte Barnabas den Paulus ab; beide wirkten daselbst ein Jahr lang (Apg. 11, 22—26.), und ein Zeugniß von ihrem Wirken ist der Name *Χριστιανοί*, durch welchen jetzt zuerst die Antiochenischen gläubigen Heiden ausgezeichnet wurden [5]). Eine Hungersnoth, die damals in Palästina entstand (nach Josephus archaeol. XX. 4, 2. seit dem 4ten Jahre des Claudius [6]))

---

dennoch erfolgt aber würde Pauli Bekehrung nur einen Mystiker gemacht haben, während er in Wahrheit doch auf das Leibhaftige der ganzen Geschichte Christi alles Gewicht lege).

1) Dies ergibt sich aus den 3 Jahre späteren politischen Verhältnissen von Damaskus der römischen und doch damals arabischen Stadt, nach Gal. 1, 15 — 18. und 2 Cor. 11, 32. vgl. mit Joseph. archaeol. XVIII, 5, 1. 3. (Als Paulus drei Jahre nach der Bekehrung Damaskus verläßt Gal. 1, 18., ist das römische Damaskus in den Händen des Araberkönigs Aretas 2 Cor. 11, 32 f. vgl. mit Apg. 9, 22 — 25. Dies kann eben nur der Fall gewesen seyn um die Zeit des Krieges der Römer mit Aretas, dessen Ausbruch in das Todesjahr des Tiberius, 37 nach Chr. fällt, nach Joseph. archaeol. XVIII, 5, 3. Im Jahre 38 wurden nach Dio Cassius LIX. 9, 12. die Angelegenheiten mit Arabien durch Caligula ausgeglichen. Drei Jahre früher, also etwa in das Jahr 35 oder 36, ist sonach die Bekehrung des Paulus zu setzen.)

2) Ananias zu Damaskus diente nur als Organ, um an Paulus die göttliche Gnade zu offenbaren, und ihn, nachdem er getauft worden, mit der Gemeinde in Verbindung zu setzen (Apg. 9, 17 ff.).

3) Drei Jahre nach seiner Bekehrung.

4) Dies dem Apostolat der Zwölf gegenüber nicht als ein 13tes, sondern vielmehr als ein neues apostolisches Princip.

5) Andere haben den Namen Christen von den Christen selbst oder von den Juden ableiten wollen; aber die Christen nannten sich damals allenthalben *μαθηταί, ἅγιοι, πιστοί*, oder ähnlich, und die Juden würden sicher nicht die Anhänger einer vermeintlich verderblichen Irrlehre nach ihrem Messias genannt haben.

6) Und dieselbe Chronologie erhellet dann auch daraus, daß nach Apg. 12, 20 ff. und

ward die Ursach, daß Paulus und Barnabas mit einer Beisteuer von Antiochien nach Jerusalem gesandt wurden (Apg. 11, 30.; 12, 25.), ums Jahr 44. Bald nach der Rückkehr nach Antiochien (ums Jahr 45) trat dann Paulus, durch prophetisches Wort und die Gemeine berufen, mit Barnabas seine erste größere apostolische Reise an, durch Cypern[1]), Pamphylien, Pisidien und Lycaonien[2]) (Apg. 13. 14.). Paulus als berufener Heidenapostel trat in diese größere Wirksamkeit ein, als sich einerseits die Feindschaft Israels gegen das Evangelium unzweideutig kund gethan, andererseits die Empfänglichkeit der Heidenwelt bereits herausgestellt hatte. Doch aber war er mit seinem tiefsten Leben zu innig mit Israel verwachsen, als daß er nicht stets zuerst nur den Juden hätte predigen mögen. Erst verworfen und lebensgefährlich verfolgt von ihnen (2 Cor. 11, 24 f.) wandte er sich an die Heiden, und stiftete mit dem Worte von der Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben aus Juden und Heiden gemischte, vornehmlich aber aus ehemaligen Heiden bestehende Gemeinen. Zuletzt kehrte Paulus jetzt nach Antiochien zurück, dem nunmehrigen Centrum der Heidenmission. Da aber kamen Judenchristen von Jerusalem dorthin, welche hartnäckig auf Annahme des ganzen jüdischen Gesetzes für die zu taufenden Heiden bestanden (Apg. 15.). Deshalb wurden Paulus und Barnabas (etwa im Jahre 50, weil nach Gal. 2, 1. vierzehn Jahre nach Paulus' Bekehrung) als Abgeordnete nach Jerusalem abgesandt (Apg. 15.), und die Sache wurde öffentlich von allen Aposteln, den Aeltesten der Gemeinde und den Abgeordneten untersucht (Apostel- und Aeltestenconvent zu Jerusalem). Der Geist des Einen Glaubens einte hier die Versammelten. Zuerst erinnerte Petrus an die auch von ihm erfahrene Wirkung des Evangeliums unter den Heiden, die ohne das Gesetz geheiligt worden seien. Hierauf hörte die Versammlung den Vortrag des Paulus und Barnabas, und endlich trug Jacobus darauf an, den Heidenchristen nicht das Ceremonialgesetz aufzulegen, sondern sie, aus Rücksicht auf die Juden, nur zu einigen mehr temporären Vorschriften des Gesetzes zu verpflichten. Jacobus' Vorschlag ward angenommen und durch einen Brief der Apostel und Gemeinde den heidenchristlichen Gemeinden, zunächst in Syrien und Cilicien, bekannt gemacht. Zwischen frei-heidenchristlichen Gemeinden und ceremonial-jüdisch-christlichen war so nun freilich ein äußerer Unterschied festgestellt, versöhnt aber durch Lehreinheit von dem Heilsgrunde. — Bald darauf, ums Jahr 51 oder 52, unternahm Paulus[3]) von Antiochien aus seine zweite große

---

13, 3. die erste apostolische Reise Pauli (bald nach jener Hungersnoth) nach dem Tode des Herodes Agrippa fiel, der im Jahre 44 erfolgt ist.

1) Hier war es, wo sich der Proconsul Sergius Paulus gleichsam als Repräsentant der berufenen Heidenwelt dem Evangelium zuwandte, nach dem von Paulus in Selbstverurtheilung vollzogenen Ausschließungsgerichte über den Widerstand des jüdischen Goëten Barjesu oder Elymas (Apg. 13, 5 ff.); — und von jetzt ab (Apg. 13, 9.) führt eben Saulus in der Apostelgeschichte den Namen Paulus.

2) Auf Anlaß der Heilung eines Lahmen durch Paulus zu Lystra erfolgte dort heidnisch abgöttische Verehrung des Apostels und seines Begleiters, die sich jedoch bald in eine Steinigung fast zum Tode verkehrte (Apostelg. 14, 8 ff.).

3) Nur anfangs wieder in Begleitung des Barnabas, wiewohl auch auf dieser und allen seinen übrigen Reisen stets mit Gehülfen. Unter ihnen namentlich ein Silas, ferner

apostolische Reise, auf welcher er, durch Syrien, Cilicien, Lycaonien, Phrygien, Galatien, zum ersten Male nach Europa überging, nach Macedonien[1]) und Achaja, indem er namentlich in Corinth, dem Centrum dieser ganzen Reise, gegen 2 Jahre verweilte[2]). Diese damit vollendete zweite große Reise Pauli war nun auch der Zeitpunkt, aus dem der Beginn seiner unerschöpflich reichen epistolaren Wirksamkeit sich herschreibt[3]); eines Wirkens, welches selbst durch eine neueste Hyperkritik in seinem Kerne nicht hat destruirt werden können[4]), unantastbar beglaubigt durch glänzendes inneres und äußeres Zeugniß[5]) (wogegen allerdings ein angeblicher Briefwechsel Pauli auch mit dem Philosophen Seneca[6]) wirklich apokryph ist). Und zwar stellt sich uns in dem ganzen epistolaren Wirken des Paulus als des vorzugsweise auch schreibenden Apostels der occidentalen Gemeine eine dreifache Abstufung dar, indem, nach den gewissermaßen einleitenden, gegen örtliche Lebens- und Lehr-Verirrung (in Betreff der Wiederkunft Christi) gerichteten Briefen nach Thessalonich, zuerst sein Kampf — und dies der Kampf des Heidenapostels κατ' ἐξοχήν (dessen Documente auch die Baursche Schule als ächt anerkennt) — den Einflüssen eines gewöhnlichen falschen grob pharisäischen Judaismus, dann denen eines sadducäisch essäischen Judenthums,

---

der dem Apostel besonders theure Timotheus (er war auf Paulus' zweiter großen Reise zu Lystra von ihm angetroffen worden Apg. 16, 2.; da er mütterlicherseits von den Juden stammte — 2 Tim. 1, 5. —, empfing er die Beschneidung — Apg. 16, 3. —, und war von nun an Paulus' treuer Gehülfe — Apg. 17 bis 20. —, besonders auch unter Juden; er soll, nach Euseb. h. e. III, 4., Theodoret zu den Pastoralbrr. und dem alten Bericht über Tim.'s Martyrium, gegen Ende des 1sten Jahrhunderts zu Ephesus, als Bischof, den Märtyrertod gestorben seyn), Titus (ein geborner Heide, Paulus' Begleiter auf der Reise zum Apostelconvent in Jerusalem; er war trotz judenchristlicher Forderung in apostolischer Freiheit des Geistes von Paulus nicht beschnitten worden — Gal. 2, 1. 3. —, und soll nach Euseb. und Theodoret. ll. cc. als Märtyrer auf Creta gestorben seyn), der Evangelist Lucas, u. A.

1) Paulus' Einkerkerung und ehrenvolle Befreiung in Philippi wird Apg. 16, 16 ff. berichtet.

2) In Corinth, wo der Apostel durch einfältigste Predigt von dem Gekreuzigten (1 Cor. 2, 1. 2.) eine große Gemeinde, vornehmlich aus Heiden und niedrigen Standes (1 Cor. 1, 26 ff.), sammelte, ward er zuletzt von den Juden vor dem Proconsul Annäus Gallio angeklagt, worauf er bald Corinth verließ (Apg. 18, 12 ff.).

3) Charakteristisch bei den Briefen des Apostels Paulus ist ein Reichthum der Sprache und eine Fülle und Lebendigkeit des Ausdrucks, bei gleicher Fülle und Tiefe des Gedankens, welche einen gewissen Mangel an classischer Correctheit und rhetorischer Rundung bei weitem überträgt.

4) Selbst die Baur'sche Schule erkennt die Aechtheit der Briefe an die Römer (hier nur mit willkürlichem Ausschluß der letzten Capitel), Corinthier und Galater an, wozu die de Wettische mindestens noch die der Briefe an die Philipper, Colosser, Thessalonicher und Philemon hinzufügt.

5) Kein Theil des N. T. reiht sich so durchsichtig in feststehende individuelle und zeitliche Verhältnisse ein, als die Paulinischen Briefe im Ganzen, deren Aechtheit nun auch nicht nur von der ganzen Kirche seit der Mitte des 2ten Jahrhunderts, sondern durch bestimmte Beziehungen und Anführungen schon von den apostolischen Vätern (und vom 2ten Brief Petri) bezeugt wird.

6) Seneca war ja der Bruder des Apg. 18, 12 ff. in Paulus' Geschichte verflochtenen Proconsuls Gallio zu Corinth, und Paulus' angeblicher Briefwechsel mit ihm (in Fabricii Cod. apocr. p. 880 sqq.) war schon dem Hieronymus (catal. c. 22.) und Augustinus (epist. 153.) bekannt. — Vgl. übrigens auch Baur Seneca und Paulus, in Hilgenfeld Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858. H. 2. S. 16 ff.

endlich aber auch denen einer gar bedrohlich aufkeimenden ethnicistischen Gnosis galt, in welcher letzteren Phase er nun selbst auch der positiven Mitwirkung der Hauptjudenapostel, eines Petrus zuvörderst, sich erfreuen durfte. — Kaum nach Antiochien zurückgekehrt, trat schon ums Jahr 54 oder 55 Paulus seine dritte große Reise an (Apg. 18, 23. bis C. 21), indem er von jetzt ab gar nicht mehr Antiochien, den Heerd der ersten Anfänge der Heidenkirche, sondern die ganze Heidenwelt als Stätte seines Wirkens betrachtete. Er besuchte zuerst seine Gemeinden in Phrygien und Galatien, und ging dann nach Ephesus, dem Centrum dieser ganzen dritten Reise, von wo aus er während eines fast 3jährigen Aufenthalts für ganz Kleinasien wirken konnte. In den galatischen Gemeinden, das erfuhr er hier, hatten judaistische Irrlehrer Eingang gefunden, welche den Heidenchristen das ganze jüdische Gesetz auflegen wollten. Paulus bekämpfte (im Brief an die Galater) diesen Irrwahn an der tiefsten Wurzel. Zu Corinth — vernahm er ferner — drohten Spaltungen die Gemeinde zu verwirren. Die dortigen Christen (1 Cor. 1, 11. 12.) theilten sich, indem sie die Zeugen der Heilswahrheit als Urheber des Heils achteten, in zwei Hauptpartheien, in eine vorgeblich Paulinische und Petrinische. Eine dritte Parthei, wohl ein Zweig der pseudopaulinischen, nach dem gelehrten und beredten Alexandriner Apollos sich nennend[1]), nahm besonders nur Anstoß an der Einfalt des Paulinischen Vortrags, indem sie nur die philosophisch rhetorische Form des Alexandriners wollte; und eine vierte — wenn es wirklich auch eine solche 4te Parthei in Corinth noch gab[2]) —, die sogenannte christische, scheint das von allen Aposteln (einem Petrus wie Paulus) verkündigte geschichtliche Evangelium verworfen und ein von geschichtlicher Ueberlieferung unabhängiges idealistisches Christenthum gewollt und für die reine Lehre Christi ausgegeben zu haben[3]). Hiedurch ward Paulus' wiederholt briefliches Wirken nach Corinth[4]) in den leuchtenden Documenten seiner ganzen apostolischen Indivi-

1) Apollos (Apollo, Apollonius), als Johannesjünger von Aquila und Priscilla, dem Paulus' befreundeten, aus Rom vertriebenen jüdisch-christlichen Hause (Apg. 18, 2. 3.), bei Geleitung des Paulus nach dem Weggange von Corinth auf seiner zweiten großen Reise zu Ephesus angetroffen und im Evangelium gründlicher unterrichtet, hatte Paulus' Werk zu Corinth eine Zeitlang fortgesetzt (Apg. 18, 24—28., vgl. mit V. 18 f.; 1 Cor. 3, 6.).

2) Wogegen allerdings die alten Kirchenväter nur von drei Corinthischen Partheien wissen: eine Ansicht, neuerlich vertheidigt von J. F. Räbiger Krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die Corinthier. Bresl. 1847. (der Inhalt der Briefe zeuge deutlich für nur drei Partheien), und von (Harleß) in der Zeitschr. f. Protest. u. K. 1847. Jan. S. 18. (mit den Worten „ich aber bin Christi" 1 Cor. 1, 12. falle der Apostel denen ins Wort, welche sagen der eine ich bin Pauli u. s. w.; „Christi," welcher ja nach dem folgenden V. 13. doch nicht zertheilt sei).

3) Wenn unter dieser 4ten Parthei Storr Anhänger des Jacobus verstehen wollte, so spricht dagegen schon der Name; wenn Baur (Paulus S. 259 f) sie einfach als Mitglieder der judaistischen Parthei nimmt, so verstünde man nicht, warum Paulus sie speciell bezeichne; und wenn Thiersch Die Kirche im apostol. Zeitalt. S. 143 f. sie als pharisäisch gesinnte hebräische persönliche Schüler Christi faßt, so konnte es doch deren schwerlich damals noch und gerade zu Corinth so viele und so viele bösartige geben.

4) Möge nun unserm ersten Briefe Pauli nach Corinth ein noch früherer desselben, eine Antwort auf ein Schreiben der Corinthier an ihn, noch vorangegangen seyn oder nicht. (Ein Schreiben der Corinthier an Paulus ist ja allerdings durch 1 Cor. 7, 1. canstatirt, nicht so bestimmt aber durch 1 Cor. 5, 9. ein früheres des Paulus an sie. Beide Schreiben will man

dualität bestimmt. Nach längerem Aufenthalte zu Ephesus (Apg. 19, 10.; 20, 31.) ging Paulus endlich, zuletzt durch einen dortigen Aufruhr bedrängt (Apg. 19, 23 ff.), selbst nach Corinth (Apg. 20, 2. 3.) ums Jahr 57. Hier blieb er jetzt drei Monate und knüpfte in dieser Zeit auch eine Verbindung an mit der Gemeinde zu Rom in einem evangelisch doctrinell grundlegenden Documente, welches als der hellste Spiegel der Stellung Pauli zu Juden und Heiden und als das vollendetste Denkmal seiner eignen christlichen Anschauung zu betrachten ist. Hierauf begab sich der Apostel ums Jahr 58 zur Ueberbringung einer unter den Heidenchristen als Ausdruck liebender Gemeinschaft gesammelten Beisteuer nach Jerusalem (Apg. 20, 3 ff. vgl. Röm. 15, 25), von schweren Ahnungen (denen er besonders zu Milet im Abschied an die Ephesinischen Presbyter Ausdruck gegeben) über sein und seiner Gemeinen Schicksal bewegt. — Bei den Vorstehern der Gemeinde zu Jerusalem (vgl. Apg. 21—28.) fand er liebende Aufnahme; aber ein minder erleuchteter Theil der Gemeinde verkannte ihn. Diesen suchte Paulus durch Anschluß an jüdische Sitte zu beruhigen (Apg. 21, 26 f.); aber es befanden sich damals zu Jerusalem kleinasiatische Juden, die im Aeußersten feindselig gegen Paulus dachten. Ihr Geschrei brachte die ganze Volksmasse in Bewegung, und Paulus entging nur dadurch dem Tode, daß ihn der Tribun der römischen Besatzung [1]) gefangen nahm (Apg. 21, 27 ff.). Vergebens vertheidigte er sich (Apg. 22—24.) vor dem Volke, das er durch hebräische Ansprache zwar anfangs besänftigte, durch Erwähnung seines Berufs für die Heidenwelt aber zu neuer Wuth entflammte, vor dem Synedrium, dessen Zorn er durch Bekenntniß des Wahrheitsgehalts des Pharisäismus im Gegensatz zum Sadducäismus neutralisirte, und endlich zu Cäsarea, wohin man den Apostel vor der jüdischen Wuth geflüchtet hatte (Apg. 23, 12 ff.), vor dem römischen Procurator Felix. Letzterer, auf Bestechung hoffend (Apg. 24, 26.), hielt ihn zwei Jahre lang zu Cäsarea gefangen, und da er auch bei dessen Nachfolger Festus kein Recht erhielt (Apg. 25.), appellirte er — voll Eifers, auch in der Hauptstadt der Welt das Evangelium zu bekennen, und dem Zuge der inneren und äußeren Entwicklung des Evangeliums selbstbewußt folgend — an den Kaiser (Apg. 25, 11.), und wurde, nachdem er noch zuvor auch vor Agrippa II. gestanden und gezeugt (Apg. 25, 13 ff.), ums Jahr 61 auf gefahrvoller Seereise von heidnischer Schiffsmannschaft als Gefangener nach Rom abgeführt (Apg. 27. 28.). Zwei Jahre (Apg. 28, 30 f.) brachte Paulus zu Rom zu, zwar mit einem Soldaten zusammengefesselt, doch mit Freiheit, das Evangelium zu verkündigen. Und daß er dies nicht blos mündlich gethan, bezeugen auch seine ohne Zweifel in Rom [2]) nach Kleinasien und Ma-

---

übrigens in der armenischen Kirche gefunden haben, und beide sind von Wilkins (Amst. 1715.), Fabricius (Cod. apocr. N. T. P. II.), Carpzov (Lips. 1766.), und deutsch mit Einleitt. von Rinck (Heidelb. 1823) herausgegeben worden; sie tragen aber die unverkennbarsten Zeichen der Erdichtung an sich. (Vgl. die Rec. von Ullmann in den Heidelberger Jahrbb. 1823. Nr. 34.).

1) Claudius Lysias (Apg. 23, 26.).

2) Schwerlich schon während der früheren Cäsareensischen Haft. Vom Philipperbriefe hier abgesehen, der unverkennbar auf Rom hinweiset (Philipp. 1, 13.; 4, 22.), wo ja auch allein die Schlußentscheidung (C. 1, 19 ff.; 2, 17 ff.) über Leben und Tod eines römischen Bürgers erfolgen konnte: so spricht auch die in den drei anderen Briefen vorausgesetzte (nur

cedonien geschriebenen 4 Briefe, Documente seiner persönlichen Liebe, wie seiner väterlichen heidenapostolischen Wacht: der erhebende Circularbrief an kleinasiatische Gemeinden der Heidenchristen (Brief an die Epheser)[1]), die Briefe an die Colosser (mit seiner Warnung vor trügerischer φιλοσοφία)[2]), der apostolisch zarte Privat-Brief an den Colossenser Philemon, und in späterer Zeit der Gefangenschaft der bei allem tiefen sachlichen Ernst persönlich brieflichste aller seiner Gemeinde-Briefe, an die Philipper. — Mit dem Ende des zweiten Jahres dieser Römischen Gefangenschaft, als dem erreichten Zielpunkte des Heidenapostels, schließt die Apostelgeschichte, und es ist nun eine schwierige Frage, ob Paulus aus dieser Gefangenschaft noch einmal wieder frei geworden sei oder nicht. Die Frage scheint doch bestimmt genug bejahet werden zu dürfen. Schon von den Cäsareensischen Procuratoren würde Paulus frei gesprochen worden seyn, wenn nicht die Persönlichkeit der Procuratoren (des Felix Bestechlichkeit Apg. 24, 26. und des Festus Judendienerei Apg. 25, 9.; 26, 32.) es gehindert hätte. Sodann stünde es auch im entschiedenen Widerspruche mit der bis dahin unter jüdischem Rechte ungünstigen, unter römischem günstigen Wendung der Dinge, wie sie bisher stets im Berufsleben Pauli sich gezeigt, und insbesondere mit dem tröstenden Worte Christi Apg. 27, 24., daß das Princip der römischen Ordnung dem Apostel sofort bis zum Tode hätte verderblich werden sollen. Auch gestalteten sich in Rom die Verhältnisse Pauli so, daß der Apostel in dem dort geschriebenen Briefe an Philemon V. 22. seine gewisse Hoffnung und etwas später Philipper 1, 25 f. und 2, 24. seine göttlich feste Zuversicht auf Befreiung aussprechen konnte. Hiezu kommen endlich auch anderweit historische Argumente, welche die Befreiung zu ergeben scheinen. Unabweislich zunächst ist die alte Ueberlieferung von einer, doch nur erst nach der ersten römischen Gefangenschaft chronologisch möglichen, Verkündigung des Evangeliums durch Paulus in Spanien; eine Ueberlieferung, die nicht blos im 4ten Jahrhundert allgemein war (vgl. Euseb. h. e. II, 22.; Hieron. catal. c. 15.), sondern selbst schon aus dem 2ten stammt, ausgesprochen bereits in dem alten Muratorischen Canonsfragmente, ja sogar unzweideutig genug von Clemens von Rom ep. 1. ad. Corr. c. 5.[3]); und zu derselben hie-

---

bei Rom, nicht bei Cäsarea nachweisbare) Freiheit des Apostels zum Evangelium, und seine Aeußerung kleinasiatischer Besuchshoffnung (Philem. 22. vgl. Phil. 2, 24.), nachdem er unmittelbar vor der Cäsareensischen Haft doch von Kleinasien feierlich als für immer Abschied genommen, eben für Rom. Auch konnte im Beginn seiner Gefangenschaft Anlaß zum Schreiben solcher Briefe und insbesondere zu ihrer Polemik, namentlich des Colosserbriefes, (im Verhältniß zur Abschiedsrede Apg. 20) schwerlich schon genügend gegeben seyn. Mit dem Colosserbriefe aber ist einerseits der Epheserbrief durch Inhalt und Sendart (Eph. 6, 21.; Col. 4, 7.), andererseits der Brief an Philemon durch Identität aller Umstände (vgl. mit Col. 4, 7—9.) zu verwandt, als daß sie nicht alle drei ziemlich gleichzeitig geschrieben seyn sollten.

1) Ausschließlich an die Ephesier kann ja der Brief bei seinem Mangel an speciellen Beziehungen nicht wohl gerichtet gewesen seyn, wenn auch Ephesus als Hauptort eines Cyclus von Gemeinen dem Ganzen den Namen geben durfte.

2) Die Stelle Col. 4, 16. übrigens (welche auf den Circularbrief „an die Ephesier" hinzuweisen scheint, der von Laodicea aus auch nach Colossä kommen sollte; vgl. R. Anger Ueber den Laodicenerbrief. Lpz. 1843.) hat später dann auch die Fabrication eines apokryphischen latein. Briefs Pauli an die Laodicener veranlaßt (in Fabricii Cod. apocr. p. 860 sqq.; vgl. Anger S. 142 ff.).

3) Clemens sagt: Παῦλος .. κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύ-

durch bedingten Annahme einer Befreiung aus der ersten und einer dann erst noch späteren zweiten Römischen Haft nöthigt dann auch das Daseyn des jedenfalls in Römischer Gefangenschaft geschriebenen 2ten Briefes an Timotheus, welcher weder als unächt erweislich ist, noch mit dem darin vorausgesetzten Reisewege des Apostels nach Rom in die klaren Verhältnisse der ersten Römischen Gefangenschaft und den uns aus der Apostelgeschichte bekannten Weg zu derselben eingereiht werden kann[1]). Nach seiner Befreiuung nun, etwa seit dem Jahre 63 oder 64 (noch vor Ausbruch der Neronischen Verfolgung), wirkte Paulus wahrscheinlich auch jetzt wie früher auf apostolischen Reisen, sowohl im Orient nach seiner Zusage Philipp. 2, 24. und Philem. 22, als auch im Occident nach Röm. 15, 28. Endlich in einem der letzten Jahre Nero's, Jahr 67 oder 68, ward er dann von neuem gefangen gesetzt. Sein zweiter Brief an Timotheus, aus dieser 2ten Römischen Gefangenschaft (nicht sehr lange verfaßt nach zwei anderen, in die Zeit neu gewonnener Freiheit gehörigen pastoralen Sendschreiben an seinen Timotheus — 1. Tim. — und Titus im Angesicht gefährlicher Fälschungen des Evangeliums[2])) ist das herrliche Denkmal der Gesinnungen eines ächt christlichen Märtyrers[3]). Paulus (nach einstimmigem Zeugnisse schon des Clemens von Rom a. a. O., des Cajus von Rom bei Euseb. h. e. II. 25., des Dionysius von Corinth bei Euseb. l. l., des Eusebius selbst ebenda und

---

σει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη κ. τ. λ. Nachdem er bereits eben erwähnt, daß Paulus im Orient und Occident ein Herold Christi, ein Lehrer der ganzen Welt geworden, so kann sein Ausdruck, daß er auch „bis zur Grenze des Occidents," d. h. bis zum äußersten Occident, gekommen, ohne Künstelei doch schwerlich — zumal da ein Römer dies schrieb, der Italien als den Occident schlechthin zu betrachten, über den hinaus er einen noch ferneren kannte, ja der Rom vielmehr als ein Centrum, denn als ein τέρμα der Welt anzusehen gewohnt war — nur Italien, sondern er muß wohl den ferneren Occident andeuten. Ist aber danach denn Paulus überhaupt noch über Italien hinausgekommen, so ist damit die Befreiung aus seiner ersten Haft, bis zu welcher sein Leben aus seinen Briefen und der Apostelgeschichte klar vorliegt, gesetzt.

1) S. m. Gesammtgesch. des N. T. S. 364 ff. — In eine zweite Römische Gefangenschaft setzen den 2ten an Timotheus denn auch bestimmt schon Eusebius h. e. II, 22. und die alten patristischen Exegeten Chrysostomus, Hieronymus und Theodoret.

2) Die 3 Briefe an Timotheus und Titus, durch gemeinsame Eigenthümlichkeit in Sprache (selbst latinisirender Färbung), Darstellung und polemischer Richtung (bei polemischer und socialer Beziehung auf spätere apostolische Zeit) verbunden, scheiden sich allerdings im Tone etwas von den früheren Paulinischen; allein in Privatschreiben an geliebte Freunde und Schüler, und in Schreiben von solcher pastoralen Tendenz, abgefaßt in später mannichfach bereits verwandelter Zeit, nach mehrjährigem Weilen in Rom, in tiefer Wehmuth bei Anschauung des schon gegenwärtigen und noch mehr zukünftigen Reichs des Widerchrists, mit dem Ernste des Alters, konnte ja auch eine Tonverschiedenheit nicht fehlen.

3) Es ist der letzte der wirklich und unmittelbar Paulinischen Briefe, da der Hebräerbrief (auch wohl nur wenige Jahre zuvor geschrieben zur Glaubensstärkung jüdischchristlicher Leser als ein Paulinianisches, dem Petrinischen [1. Br.] für die Heidenchristen paralleles Document, zur Lobpreisung des geistlichen Heiligthums Israels, als sich die Wetterwolke zusammenzog, welche das alte irdische auf Moria in Asche legte) nicht im eigentlichen Sinne zu den unmittelbar, sondern nur zu den mittelbar Paulinischen zu gehören scheint, wahrscheinlich unter den Augen und in unmittelbarem Auftrage Pauli von einem seiner vertrauten Freunde oder Schüler — sei es Apollos, sei es Barnabas, sei es Lucas — verfaßt.

h. e. III, 1., Hieronymus catal. c. 5., u. A.) — vielleicht als römischer Bürger von einer schimpflicheren Todesstrafe frei — ward zu Rom enthauptet [1]). Die ganze große Schaar aber bleibender Christengemeinen von den Metropolen des römischen Orients bis zur „Grenze des Occidents" war die Frucht seines Lebens und das Monument seines Grabes. Er hatte ja allerdings mehr gearbeitet, als „sie alle" (1 Cor. 15, 9. 10.).

III. Johanneische Phase.

Die Periode der reinen Urentwicklung des Christenthums schließt ab mit Johannes; demselben, welcher in früherer Zeit ganz neben einem Petrus gewirkt hatte, später aber, als die Kirche bereits errungen, wofür der Heidenapostel gekämpft, im jetzigen Kampfe gegen die nun vollständig entwickelten Keime einer ethnicistischen Gnosis, deren erste Anfänge erst ein Paulus und Petrus geschauet hatten, als der einzige nun noch übrige Apostel die Einigung der Einen großen Heerde unter dem Einen Hirten immer unauflöslicher knüpfte. — Johannes, des galiläischen Fischers Zebedäus Sohn, war, in sehnsüchtiger Erwartung des Messias, Schüler Johannes des Täufers geworden, und von ihm zu Christus hingewiesen (Matth. 4, 21.; Joh. 1, 35 ff.; Luc. 5, 10.) Später ward er, nebst seinem Bruder Jacobus (dem älteren) und dem Petrus, einer der drei vertrautesten Jünger Jesu (Marc. 5, 37.; Matth. 17, 1.; 26, 37.), zugleich außerdem auch, vor jenen beiden, Jesu in besonderem Sinne lieb (Joh. 13, 23.; 19, 26.; 20, 2.; 21, 7.). Seine eigene Liebe zu Jesu ging nun ganz auf dessen göttlich menschliche Persönlichkeit, und je mehr und mehr wurde dabei das feurige natürliche Wesen des Johannes, ursprünglich nicht frei von Irdischem und Selbstischem (Matth. 20, 20 ff.; Luc. 9, 49. 51 f.) [2]), durch gänzliche Hingebung an den Erlöser in tiefe selbstverleugnende Milde umgebildet und verklärt. Nach dem ersten Pfingsten erscheint Johannes als Verkündiger des Evangeliums neben Petrus in Jerusalem (Apg. 3. 4.), und dann in Samarien (Apg. 8.). Hierauf wirkte er wohl besonders wieder in Jerusalem (nach einer Ueberlieferung bei Nicephorus Callisti h. e. II, 42. die Mutter Jesu, das Vermächtniß der Kreuzesstunden, bis an ihren Tod, J. 48, verpflegend), als einer der angesehensten Apostel (Gal. 2, 9.) neben einem Petrus und Jacobus, bis er darnach, und wahrscheinlich erst nachdem Paulus Kleinasien als regelmäßige Wirkungsstätte ganz verlassen [3]), sich nach Kleinasien begab, der jetzt durch so viele Gegner und Fälscher des Evangeliums bedrohten Gegend, und seinen Sitz in Kleinasiens Mittelpunkt, zu Ephesus nahm. Es war ja dies

---

1) Hieronymus a. a. O. erwähnt sein Grab als „in via Ostiensi."

2) Mit Rücksicht auf jenes Feuer, wenn gleich damit auch auf die im Grunde der Seele ruhende feurige Jesusliebe und Kraft, gab Christus ihm und seinem Bruder den Beinamen *Βοανεργές* (בְּנֵי רֶגֶשׁ Marc. 3, 17.).

3) Weil ja sonst das Bedürfniß seines dortigen Wirkens nicht da gewesen wäre, und irgend eine Beziehung darauf in der Apostelgeschichte (namentlich Apg. 20, 17.) und in den betreffenden, namentlich den letzten Paulinischen Briefen sich finden würde. Auf so späten Beginn des Johanneischen Aufenthalts in Kleinasien bei dem Ausbruch der tiefen bürgerlichen Unruhen in Palästina deutet auch der alte Bericht über den Märtyrertod des Timotheus (bei Phot.), so wie Irenaeus adv. haer. III, 1. hin.

die Zeit und der Ort, wo der frühere apostolische Kampf gegen groben Pseudo-Judaismus und Ethnicismus, den die frühsten neutestamentlichen Schriften documentiren, sich immer mehr in einen apostolischen Kampf gegen ein immer bedrohlicher auftretendes feineres pseudojudaistisches und insbesondere jetzt ethnicistisches Widerchristenthum umzugestalten anfing. Und Johannes' dortiges Wirken behaupten einstimmig Polycarp bei Eusebius h. e. V, 20.; Irenaeus adv. haer. II, 22, 5.; III, 3, 4; Clemens Alex. Qu. div. salv. c. 42.; Polykrates von Ephesus bei Euseb. h. e. III, 31. und V, 24.; Origenes bei Euseb. h. e. III, 1.; Eusebius selbst h. e. III, 23. u. s. w. Eine lange Reihe von Jahren wirkte nun Johannes so in Kleinasien für das apostolische Christenthum, und sein **Evangelium** (das *εὐαγγέλιον πνευματικόν* [1])) und sein **Pastoralschreiben** an die kleinasiatischen Gemeinden zur Geleitung des Evangeliums sind noch zuletzt (nächst 2 kleineren mehr privaten Schreiben) Zeugen dieses Wirkens geworden. — Diese segensreiche Arbeit war aber auch nicht unangefochten geblieben. Johannes war auf eine Zeit lang nach Patmos im ägeischen Meere verbannt worden, wie diese Verbannung mit Einem Munde von den Alten [2]) bezeugt wird [3]). Dessenungeachtet ist die **Zeit** dieses Exils minder zuverlässig constatirt, wenngleich die Thatsache der Verbannung durch Nero als das Wahrscheinlichste gelten darf [4]). Auf Pat-

---

1) Und allerdings als solches eine großartige Ergänzung der übrigen Evangelien, — nur nicht etwa erst aus dem späten 2ten Jahrhundert! (Wäre wirklich dies Evangelium unächt: welches kirchengeschichtliche Factum wäre beglaubigt! Am wenigsten wahrlich die, auf welchen die destructive Hyperkritik bei Verwerfung desselben sich construirt. Die ganze Kirchengeschichte wäre eine Lüge.)

2) Irenaeus adv. haer. V, 30, 3.; Clem. Alex. l. l.; Tertull. de praescriptt. c. 36.; Polykrates von Ephesus bei Euseb. h. e. V, 24.; Origenes Comm. in Matth. T. XVI, 6.; Eusebius h. e. III, 18. 20. 22., Demonstr. ev. III, 5. und Chron.; Hieron. de vir. ill. c. 9. u. s. w. (Wesentlich nur allein Tertullian will hiebei auch noch davon wissen, daß zuvor Johannes nach Rom geschleppt, und dort, ohne verletzt zu werden, in ein Faß siedenden Oeles geworfen worden seyn soll.)

3) Selbst annoch sind die darauf bezüglichen historischen Reminiscenzen auf Patmos nicht erstorben. Noch jetzt ist Patmos die Wohnstätte von lauter Christen, die sich rühmlich von anderen jener Gegend unterscheiden, voll von lebendigen Erinnerungen an den Aufenthalt des Apostels Johannes daselbst. Vgl. G. H. v. **Schubert** Reise in das Morgenland. Thl. III. (1839.) S. 427 ff.

4) Den Nero als verbannenden Kaiser nennt ausdrücklich die syrische Apokalypse in der Ueberschrift und Theophylact Vorrede zum Joh. Ev.; auch paßt auf Nero die namenlose Ausdrucksweise des Tertullian, der das Johanneische Leiden ganz mit dem Paulinischen und Petrinischen unter Nero parallelisirt, und des Clemens, welcher geschichtliche Nachrichten über Johannes damit verknüpft, die von späterer Zeit (von Johannes unter Domitian, als von einem 90jährigen Greise) völlig unglaublich und gar nicht zu berichten gewesen wären, auch den verbannenden Kaiser schlechthin als „den Tyrannen" bezeichnet, wie den Nero die Christen vorzugsweise betrachteten, bei weitem am besten, so wie auch der Charakter der in die Zeit gleich nach der Verbannung (Apoc. 1, 9.) fallenden Johanneischen prophetischen Schrift, der Apokalypse, im Verhältnisse zu Sprache und Geist des Evangeliums und Briefs Johannis nächst manchen zeitgeschichtlich deutbaren einzelnen Stellen der Apocalypse, namentlich Cap. 17, 9—11., deutlich genug auf Nero, wenigstens auf eine Zeit lange genug vor Abfassung des Evangeliums Johannis, hinweist. Dagegen scheint unter den Alten die Stelle des Irenäus, welche allerdings mehrdeutig ist (es fragt sich ja einmal, ob das Irenäische *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* [also weder *τῆς τοῦ Δομετιανοῦ ἀρχῆς*, noch *τῆς Δομετιανικῆς ἀρχῆς*] wirklich auf Domitian oder nicht vielmehr auf Domitius [Nero] gehe, und dann, wenn man sich auch für das Erstere entscheiden sollte, ob das Subject in der Stelle wirklich die Johanneische Apocalypse oder nicht vielmehr Johannes selbst wäre, in welchem letzteren Falle

mos nun (Apok. 1, 9.) als dem Mittelpunkte der damals aufgeblühten christlichen Gemeinden Asiens, Afrikas und Europas, war dem Johannes das innere Auge aufgethan worden in die Zukunft des Reichs Gottes auf Erden; er hatte die Offenbarung geschaut, die er darauf, Jahrzehende vor Abfassung seines Evangeliums, auch als schriftliches Vermächtniß niederlegte, den Bund seines Lebens auch durch das Wort der Weissagung besiegelnd. Von neuem sorgte der Apostel dann nach seiner Rückkehr nach Ephesus mit väterlichem Eifer für das Heil der Gemeinden Kleinasiens [1]) bis an sein spätes Ende. In den letzten Tagen seines hohen Alters waren es besonders nur große praktische Ermahnungen, die Johannes mit väterlicher Vertraulichkeit in verschiedenen Wendungen wiederholte. Hieronymus erzählt nach alter Ueberlieferung (Comm. in ep. ad Gal. c. 6.), daß der Apostel, als er von Alter schwach nicht mehr in die Gemeindeversammlung gehen konnte, sich dahin tragen ließ, und stets nur mit leiser Stimme sprach: Kindlein, liebet euch unter einander [2]). Er wurde gefragt, warum er dasselbe stets wiederhole, und antwortete: Weil dies das Gebot des Herrn war, und weil genug geschieht, wenn nur dies Eine geschieht [3]). Johannes lebte noch bis in die Zeiten Trajans hinein (Irenaeus adv. haer. II, 22, 5.; III, 3, 4.; Origen. bei Euseb. h. e. III, 1.; Euseb. h. e. III, 23.). Sein Grab fand er zu Ephesus (Polykrates bei Euseb. V, 24.).

über die Verbannungszeit gar nichts ausgesagt seyn würde), für die Zeit des Joh. Exils nicht entscheidend zu seyn; Eusebius aber in der Kirchengeschichte III, 18. hat, während er sich ja in der Dem. ev. nur wie Tertullian unbestimmt ausdrückt, und h. e. III, 23. mit Clemens eine Geschichte von Johannes erzählt, die nach dem Exil geschehen sei, und doch in die späte Domitianische Zeit nicht fallen konnte, und dann noch seltsamer unbestimmt der von ihm abhängige Hieronymus adv. Jovin. I, 26. sowohl Nero, als Domitian nennt, wohl nur in vorschneller Deutung der Irenäischen Stelle den Domitian als verbannenden Kaiser genannt.

1) Auf einer Visitationsreise ereignete sich jetzt der rührende Vorfall der unermüdeten Seelsorge des greisen Apostels für einen gefallenen Jüngling, wie Clemens von Alex. (a. a. O.) nebst Eusebius (h. e. III, 23.) ihn erzählt (der Apostel hatte einen Jüngling der Sorge eines Bischofs vertraut; dennoch aber war derselbe tief gefallen, bis zum Haupt einer Räuberbande; bei einem späteren Besuch erfährt Johannes das Geschehene; er sucht den Gefallenen in den Wäldern auf, eilt dem Fliehenden zu Roß und zu Fuße nach und überwindet ihn durch die Gewalt evangelischer Liebe und Tröstung); und wie sich hier seine schonende Milde darstellt, so offenbart sich doch zugleich auch sein strafender Ernst gegen Irrlehre in der Erzählung des Polycarp und Irenäus (adv. h. III, 3.) über seinen Abbruch aller, selbst nur zufällig äußerlicher, Gemeinschaft mit dem Cerinthus.

2) „Filioli, diligite alterutrum.“

3) „Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat sufficit.“

Zweite Abtheilung.

Die drei ersten Jahrhunderte der Kirche.

Vgl. u. A.: K. Graul Die christl. Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters. Lpz. 1860.

Erstes Capitel.

Ausbreitung der Kirche.

§. 9.

Positive Seite der Ausbreitung.

Nachdem die christliche Kirche durch die Apostel begründet worden war, mußte ja freilich vielfache Hindernisse der Geist des Evangeliums und der widerstrebende Geist der Welt und ihres Fürsten ihrer Ausbreitung entgegensetzen. Der heilige, weltverleugnende, Aufopferung aller Art, selbst des Lebens, fordernde Charakter des Christenthums, seine Verbreitung durch verachtete Männer aus einem verachteten Volke und vornehmlich unter den Armen, die genaue Verflechtung der alten heidnischen Religionen mit der bürgerlichen und gesellschaftlichen Verfassung und Ordnung, der religiöse oder politische Fanatismus, in welchem viele Heiden von neuem mit aller Macht ihre alte Religion aufrecht zu erhalten strebten, die Schwärmerei, in welche das erwachte und nicht befriedigte Bedürfniß nach wahrer Religion sonst allenthalben auslief — alles dies trat dem Christenthum entgegen. Im Kampfe mit dem allen aber war es nun besonders zweierlei, was dem Evangelium doch den Sieg gab: einestheils die innere göttliche Kraft, mit der es die menschliche Natur sichtlich segensreich umwandelte, anderentheils die äußeren Beweise göttlicher Kraft, welche das innere Geisteswirken begleiteten. Die Christen bezeugten durch ihren ganzen Sinn und Wandel, daß sie innerlich durch den H. Geist erleuchtet und erneuet seien. Die Klarheit und Zuversicht, mit welcher die ungebildetsten Menschen (Tertull. apol. c. 46.) von Gott und göttlichen Dingen und ewigem Leben redeten, der innere Friede, von welchem das Leben der äußerlich Elendesten widerstrahlte und von dem die philosophische Resignation nur ein armseliger Schatten war, der Heldenmuth und die Heiterkeit, womit selbst zarte Knaben und schwache Weiber unter den entsetzlichsten Martern, worunter sie Christum verleugnen sollten, dem qualvollsten Tode entgegen gingen, waren ein mächtigeres Zeugniß für das Christenthum, als schöne Worte der Heiden es für ihre Sache abzulegen vermochten (Tertull. apol. c. 50.). Insbesondere aber die innige Bruderliebe der Christen (Tertull. apol. c. 39.[1])) in der Zeit starrer Selbstsucht, dazu unter aller dermaligen

---

1) „Vide, inquiunt, ut invicem se diligant. Ipsi enim invicem oderunt. Et ut pro alterutro mori sint parati. Ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores."

sclavischen Menschenfurcht die unerschütterliche Standhaftigkeit, nicht das Geringste auf menschlichen Befehl gegen Christus zu thun, die neue Treue und Liebe früher ungehorsamer und liederlicher Sclaven (Tertull. apol. c. 2.), überhaupt die ganze Sittenstrenge der Christen mitten unter dem lasciven und entnervten Geschlecht, alles dies übermochte endlich das Widerstreben selbst der Bösesten und Hartnäckigsten, daß sie „umgewandelt wurden, besiegt durch das Beispiel christlicher Tugend, welches sie im Verkehr des Lebens vor sich sahen" (Justin. Mart. apol. II. p. 63.). Ueberdies aber war es Thatsache, daß nach dem bestimmten Zeugnisse eines Justinus Martyr (apol. I. p. 45. ed. Col.), eines Irenäus (adv. haer. II, 22), eines Tertullian, und selbst des hochgebildeten Origenes (c. Cels. I, 46. p. 361. ed. Ru.; I, 67. p. 382.; II, 8. p. 392.; II, 33. p. 414.; III. 24. p. 461.; VII, 4. p. 696.; VII, 8. p. 700.)[1] — als Nachklang der apostolischen Wundergaben — im Namen Jesu von Christen Kranke geheilt, Dämonen vertrieben, ja Todte erweckt wurden, und daß im Angesichte der Heiden man sich auf solch Thatsächliches berufen durfte. Kam nun hiezu noch das Wort der Prediger des Evangeliums, die es ja freilich geben mußte und gab, so schweigsam auch die älteste Geschichte von ihnen ist: so wird es begreiflich, wie schon in den 3 ersten Jahrhunderten das Christenthum fast in der ganzen Welt Eingang gewann[2], so daß, wie Eusebius nicht mit Unrecht sagt h. e. II, 3, „schnell wie ein Sonnenstrahl das heilsame Wort die ganze bewohnte Erde erleuchtete," ja selbst schon Justinus Martyr dial. c. 117. bezeugen konnte: „Es gibt kein Geschlecht der Menschen, sei es der Barbaren, sei es der Griechen, unter welchen nicht im Namen des gekreuzigten Jesu Bitte und Danksagung zum Schöpfer aller Dinge emporsteigt."

Der erste Sitz der Kirche — was die einzelnen unzweifelhaft christlichen Gegenden, zuerst in Asien, betrifft, — war ursprünglich, nach dem ersten Pfingsten, Jerusalem. Durch vertriebene Hierosolymitaner ward sie sodann in Samarien gepflanzt, und bald war Palästina überhaupt das Hauptfeld der Wirksamkeit der Apostelgesammtheit. Von hier wanderte früh das Evangelium nach Syrien, namentlich Antiochien[3]), und von da durch Paulus nach Kleinasien, frühzeitig auch (nach Eusebius h. e. I, 13. und der Legende von Abgar), wie es scheint durch den Apostel Thomas, nach Edessa[4]) und überhaupt nach Mesopotamien. Von Edessa kam das Christenthum nach Persien. Juden aus dieser Gegend waren schon Zeugen des Pfingstwunders gewesen, und später hatte wohl Petrus, sowie

---

1) Des Origenes hieher gehörige Stellen in meiner Commentatio de schola Alex. P. II. p. 270—272.; Stellen anderer Kirchenväter bei de la Rüe zu Orig. c. Cels. I, 2. p. 321. not. a, auch in Neanders K.-G. Thl. I. S. 100 f.

2) Genaueres über die erste Ausbreitung des Christenthums in den einzelnen Ländern nach der Tradition, bei Wiltsch Handb. der kirchl. Geographie. Thl. I. S. 14 ff. und S. 32 ff.

3) Einer jüngeren Tradition, welche den Petrus Bischof von Antiochien nennt oder wenigstens den ersten dortigen Bischof von Petrus weihen läßt, mag das Wahre zum Grunde liegen, daß vor dem apostolisch Paulinischen Wirken zu Antiochien die dort aufkeimende Gemeine ja natürlich in Abhängigkeit von dem Apostolate in Jerusalem stand.

4) Gegen Ende des 2ten Jahrhunderts war bestimmt der Fürst Abgar Bar Manu Christ.

nach der Tradition bei Origenes (Euseb. h. e. III, 1.) auch der Apostel Thomas, das Evangelium dort verkündigt. Der Gnostiker Bardesanes, in der Mitte des 2ten Jahrhunderts, spricht (bei Euseb. praep. ev. VI, 10.) von der Ausbreitung des Christenthums in Medien, Persien, Parthien, Bactrien, und im 3ten Jahrhundert läßt das Daseyn der Manichäer das persische Christenthum erkennen. Von hier aus scheint ein Same des Christenthums schon im 3ten Jahrhundert nach Armenien gekommen zu seyn (Dionys. Corinth. bei Euseb. h. e. VI, 46.). Ferner nennt eine Ueberlieferung der alten syrisch-persischen Christengemeinde auf Malabar in Ostindien (bei Cosmas Indicopleustes im 6ten Jahrhundert) den Apostel Thomas auch als Verkündiger des Evangeliums in Ostindien, und auch nach Gregor von Nazianz (im 4ten Jahrhundert), Orat. 25. ad Arianos, hat Thomas das Evangelium in Indien verkündigt. Der Name Indien ward freilich in alter Zeit in sehr weiter Bedeutung gebraucht, zuweilen auch mit von Theilen Arabiens und Aethiopiens (vgl. Philostorg. h. e. II, 6.), und namentlich auf Aethiopien scheint Hieronymus ep. 148. die Nachricht von Thomas zu beziehen. Doch dürfte der Zusammenhang der alten Zeugnisse und der späteren Missionsgeschichte verglichen mit ostindischen Reminiscenzen [1]) wirklich auf Ostindien hindeuten. Nach Eusebius h. e. V, 10. und Hieronymus de vir. ill. c. 36. soll selbst auch Pantänus von Alexandrien gegen Ende des 2ten Jahrhunderts bei Verkündigung des Evangeliums unter den östlich wohnenden Völkern bis nach Indien gekommen seyn (woselbst schon früher der Apostel Bartholomäus gepredigt und das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache zurückgelassen habe, welches jetzt Pantänus aufgefunden). In Arabien endlich hatte schon der Apostel Paulus gewirkt; im 3ten Jahrhundert arbeitete daselbst eine Zeitlang Origenes von Alexandrien, nach Eusebius (h. e. VI, 19.) berufen von einem ἡγούμενος τῆς Ἀραβίας, wahrscheinlich einem dux Arabiae in dem römischen Theile, und auch späterhin stand Origenes mit arabischen Christengemeinden in Verbindung.

In Europa ferner hatte Paulus zuerst in Griechenland und den benachbarten Gegenden das Evangelium verkündigt. Ein Hauptplatz aber für die Verbreitung des Christenthums in Europa mußte dann Rom seyn, wo frühzeitig durch Verbindung mit Palästina eine christliche Gemeinde entstand, deren Daseyn der Brief Pauli an die Römer schon voraussetzt [2]). Gegen

---

1) Die Stadt Mayilapur an der Küste von Coromandel nahe bei Madras heißt noch jetzt bei den Christen Bait Toma, bei den Arabern Bethuma (domus Thomae), indem hier der Apostel Thomas als Märtyrer gestorben seyn soll. (Vgl. J. Gildemeister Scriptorum Arabum de rebus indicis loci et opuscc. inedita. Bonn. 1838. p. 60 sq.)

2) Gerade der Ursprung derjenigen Christengemeine, die bald unter allen die angesehenste ward, ist unter allen am dunkelsten. Als Paulus an die Gemeine zu Rom schrieb, um 57 oder 58, hatte sie schon lange bestanden (Röm. 1, 8.; 16, 19.), und zwar nach dem Inhalte des Briefes aus Juden- wie aus Heidenchristen. Von apostolischer Gründung der Gemeine sagt der Inhalt des Briefes so wenig etwas, daß derselbe vielmehr offenbar eher auf nichtapostolischen Ursprung deutet. Vielleicht waren die vielen in römischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Juden, die einen eignen Stadttheil jenseits der Tiber bewohnten, und eine lebendige Verbindung mit Palästina unterhielten, der Anlaß geworden, daß schon die beim Pfingstereignisse gegenwärtigen Ausländer aus Rom (Apg. 2, 10.), oder später einige der vielen von Paulus Röm. 16. Genannten, etwa ein Andronicus und Junias, Pauli „Freunde und ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums noch vor ihm" (Röm. 16, 7.), den ersten

Ende ihres Lebens haben allerdings auch Paulus und, obgleich von apostolischer, namentlich Petrinischer Gründung dieser Gemeinde eben nicht die mindeste Spur vorliegt, Petrus in Rom gewirkt, und die Tradition (bei Irenaeus adv. haer. III, 3, 3.; Euseb. h. e. III, 2. 14. 15. 34. und V, 6.) hat uns dann auch mehrere Namen Römischer „Bischöfe" aus dem ersten Jahrhundert aufbewahrt (Linus, Anacletus [Anencletus, Cletus], Clemens), deren Chronologie und nähere Geschichte jedoch unklar ist (vgl. Constitutt. apostol. VII, 46.; Augustin. ep. 53. ad Generos.)[1]. Schon in der zweiten Hälfte des 2ten Jahrhunderts finden wir blühende christliche Gemeinden in **Gallien**, zu Lugdunum und Vienna, auf deren Bildung kleinasiatische Colonieen einen Haupteinfluß gehabt zu haben scheinen, und deren Bischof Irenäus uns einiges Weitere über die damalige Verbreitung des Christenthums in Gallien sagt. Späterhin, um die Mitte des 3ten Jahrhunderts, kamen, nach der Erzählung des Gregor von Tours zu Ende des 6ten Jahrhunderts, sieben christliche Lehrer von Rom nach Gallien; unter ihnen gründete Saturninus — über den auch ein Märtyrerbericht aus dem Anfange des 4ten Jahrhunderts spricht — die Gemeinde zu Toulouse, und Dionysius — später fälschlich für den Areopagiten aus Athen (Apg. 17, 34.) ausgegeben — die zu Paris. Irenäus gibt auch schon Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in **Spanien** und **Germanien**[2]. In Spanien hatte wahrscheinlich schon Paulus (wenn auch nur auf kurze Zeit) gewirkt, und nach Germania cisrhenana (Irenae. adv. haer. I, 10.) hatte das Christenthum leicht von den Römern aus kommen können. Aber auch schon in Germania transrhenana scheint es nach Irenäus (adv. haer. III, 4.)[3]) einige Wurzel geschlagen zu haben. Endlich spricht Tertullian, zu Ende des 2ten Jahrhunderts, (adv. Judd. c. 7.) auch schon vom Christenthum in **Britannien**[4]), und eine englische Sage bei Beda Venerabilis im 8ten Jahrhundert berichtet, daß ein britischer König Lucius nach der Mitte des 2ten Jahrhunderts sich vom Römischen Bischof Eleutheros habe Missionare schicken lassen, wogegen freilich der britisch kirchliche Cultus in keinem Einklang mit

---

Keim des Evangeliums dorthin verpflanzten, welchen später etwa auch Aquila und Priscilla (früher nach Apg. 18, 2. 3. von Rom vertrieben, später aber nach Röm. 16, 3. dahin zurückgekehrt) mit fördern halfen. Sollte indeß etwa möglicherweise Petrus wirklich schon unter dem Kaiser Claudius einmal in Rom gewesen seyn, so würde auch er immerhin mit der Gemeine in Berührung gekommen seyn, wenngleich — bei Paulus' Schweigen darüber im Römerbriefe — sicher nur in entfernte.

1) Von Irenäus und Eusebius werden die Namen in dieser Folge genannt: Linus, Anacletus, Clemens, wogegen Augustinus den Clemens unmittelbar auf Linus folgen läßt. Nach den apostolischen Constitutionen soll Paulus den Linus, Petrus den Clemens geweiht haben; Letzteres meldet auch Tertullian und die judenchristliche Sage. Nach Eusebius soll Linus bis 80, Anaclet bis 91, Clemens bis 100 gewirkt haben.

2) F. W. Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. Lief. 1. Gött. 1845.

3) Er nennt hier Völkerschaften, „sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem."

4) Eusebius demonstr. ev. III, 7. führt das britische Christenthum auf die Apostel zurück, indem er meldet, daß diese nicht allein den Völkern des Continents das Evangelium gepredigt, sondern auch ὑπὲρ τὸν ὠκεανὸν παρελθεῖν ἐπὶ τὰς καλουμένας βρεταννικὰς νήσους, und jüngere Nachrichten nennen geradezu Petrus, Paulus ꝛc. als Prediger in Britannien.

dem kleinasiatischen eher an kleinasiatischen Ursprung der britischen Kirche denken läßt [1]).

Für Afrika endlich [2]) war der Ausgangspunkt des Christenthums Aegypten, Alexandrien (Apollos war ein Alexandriner), wohin bei dem lebendigen Verkehr zwischen den palästinischen und Alexandrinischen Juden so leicht das Christenthum von Jerusalem aus hatte kommen können. Eine Ueberlieferung bei Euseb. h. e. II, 16., bestätigt von Hieronymus (ep. 101.), so wie später von dem Alexandrinischen Patriarchen Eutychius (Annales I. p. 331.), bezeichnet den Evangelisten Marcus als Gründer der Alexandrinischen Kirche, und Eusebius (h. e. II, 24.; III, 14. 21.) nennt auch die ersten Alexandrinischen Bischöfe nach ihm [3]). Von Alexandrien aus wanderte dann frühzeitig das Evangelium nach Cyrene, und im 2ten und 3ten Jahrhundert nahmen es von den griechischen Colonisten Aegyptens auch die altägyptischen Kopten an. Von der Verbreitung des Christenthums nach Aethiopien oder Abyssinien, nach der Bekehrung des Hofdieners der Königin Candace von Meroë durch den Diakonen Philippus (Apg. 8, 26 ff.) [4]), haben wir keine sichere Kunde. Dagegen fand in dem ganzen proconsularischen Afrika, vor Allem in Carthago (Tertullian wirkte zu Carthago), durch die Verbindung mit Rom das Evangelium schnellen Eingang [5]) und im 2ten und 3ten Jahrhundert dann auch in Mauritanien und Numidien.

§. 10.

Negative Seite der Ausbreitung des Christenthums.
A. Christusfeindliche Gewalt.

Jener mächtigen Ausbreitung des Christenthums stämmte aber auch in den ersten Jahrhunderten der Kirche, wenngleich am Ende ganz erfolglos, theils Gewalt theils Schrift sich entgegen.

I. Gewalt seitens der Juden.

Die ersten Christenverfolgungen gingen aus von den Juden, von einem falschen Judenthum. Mit der Erscheinung des Christenthums spaltete sich ja das Judenthum. Die geistlich ächten Israeliten nahmen freudig den Mes-

---

1) Vgl. G. Thiele De eccl. Britannicae primordiis P. I. Hal. 1839.; L. Grieben Ecclesiae Britannicae primigeniae fata. Cuss. 1843.; Ge. Weber Geschichte der akathol. Kirchen und Secten von Großbritannien. Thl. I. Bd. 1. Lpz. 1845. Einl. S. 1 ff.; J. Lingard Alterthümer der angelsächs. Kirche, deutsch mit Vorwort von Ritter. Bresl. 1847., im Anfange.

2) Vgl. F. Münter Primordia ecclesiae Africanae. Hafn. 1829.

3) Annianus (vielleicht der Hebräer Chananja) angeblich von 62—85, Abilius bis 98, Cerdo bis 110.

4) Vgl. Laurent Die Königin Candake, in Rudelbach-Guericke Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1862. H. 4.

5) Bischof Cyprian von Carthago konnte eine Synode von 87 Bischöfen veranstalten.

sias an und auf, und so ward Israel, Abrahams leiblicher und geistlicher Same, das alte Volk Gottes, die Basis und der Körper auch selbst der Kirche, wie es dazu von Anbeginn bestimmt gewesen war[1]). Das Judenthum derer aber, die ihren Messias verwarfen, hatte eben damit seine göttliche Bedeutung verleugnet und auf widergöttlichen Boden sich basirt; und dies falsche Judenthum bestand nun hinfort blos noch im ebenso ohnmächtigen als schroffen Gegensatze gegen den göttlichen Rathschluß, der nur in Christo Abrahams Geschlechte den Segen verheißen und geschenkt hatte, darum dann aber zugleich auch in der unversöhnlichsten natürlichen Feindschaft gegen das Christenthum, deren Ausbrüchen nur dieser Juden eigne Kraftlosigkeit ein unerwünschtes Ziel setzte[2]). — Die Menge der Gläubigen zu Jerusalem, Ein Herz und Eine Seele (Apg. 4, 32.), stand anfangs (Apg. 2, 47.) in Gunst bei dem Volk. Je lauter aber in Wort und That die apostolische Triumph- und Strafpredigt von Christo dem Auferstandenen ertönte (Apg. 3. 4.), um so tiefer fühlte pharisäischer Hochmuth, wie sadducäischer Unglaube, sich verletzt. Bald brach der Grimm in unverdecktem Angriff aus (durch Kerker und Stäupung der Apostel, Apg. 4, 3.; 5, 40.), und die offene apostolische Weigerung, auf Menschengeheiß von Christo zu schweigen (Apg. 5, 29. vgl. 4, 19.), erregte bereits blutige Gedanken (Apg. 5, 33.), die nur der weise Rath eines Gamaliel (Apg. 5, 34 ff.) noch zurückdrängte. Doch die lange verhaltene Wuth gegen die neue Gemeinde machte sich Luft, als Stephanus, einer der von der Gemeinde erwählten sieben Diakonen, in Geist und Kraft die jüdische Halsstarrigkeit züchtigte. Er ward von Synedrium und Volk einmüthig gesteinigt (Apg. 6. 7.), der erste christliche Märtyrer, nur wenige Jahre nach Christi Himmelfahrt (im J. 35 oder 36 n. Chr.; s. S. 62 f.). Sein Tod war die Losung zu einer Verfolgung der Gemeinde (Apg. 8, 1 ff.), gegen die jetzt vor allen Saulus wüthete. Nach einiger Zeit, ums J. 44, ließ von neuem Herodes Agrippa, um die Gunst der Juden buhlend, Christenblut fließen. Der ältere Apostel Jacobus ward enthauptet, und den Petrus entzog nur der Engel des Herrn gleichem Geschick (Apg. 12.). Nicht lange endlich vor Ausbruch des jüdischen Krieges erfuhren auch noch Paulus und der jüngere Jacobus, der damals als Märtyrer starb, den jüdischen Haß, bis darauf, im J. 70, das grausige Ende mehrjähriger blutiger Drangsale seit dem Kriegsausbruche 66[3]), durch Vespasian und dann besonders Titus über das abtrünnige Volk und die geängstete Hauptstadt mit unendlichem Jammer das Ge-

1) Die Geschichte des ächten Judenthums nach Christo ist eben die Kirchengeschichte.

2) Ueber diesen Theil der Juden, die hinfort allein noch so genannten, ist die christliche Kirche und Kirchengeschichte das Gericht.

3) Im Jahre 66 brach zu Cäsarea der jüdische Krieg aus. Hier hatte sich schon früher zwischen Juden und Syrern ein blutiger Streit über das Bürgerrecht entsponnen, das jetzt durch ein kaiserliches Edict den Juden genommen wurde (Joseph. archaeol. XX, 8, 9.; bell. Jud. II, 14, 4 sqq.). Daneben opferte ein Heide aus Hohn Vögel in der dortigen Synagoge. Ein darüber entbrennender Kampf vertrieb die Juden aus der Stadt. Die Aufregung verbreitete sich nach Jerusalem, wo durch den röm. Procurator Gessius Florus Ströme von Blut flossen (Joseph. bell. Jud. II, 14, 7 sqq.). Ein junger jüdischer Häuptling Eleazar setzte sich im Tempel fest, und verbot jedes Opfer eines Fremden darin, auch das kaiserliche. Das gab Anlaß zu blutigem Kampfe zwischen den Juden und

richt hereinbrach (Joseph. de bello Jud. lib. III — VII.; vgl. Euseb. h. e. III, 5 sqq.[1]), das schon und wie es 40 Jahre zuvor der Herr geweissagt, und zuletzt entsetzliches Zeichen über Zeichen[2]) verkündigt hatte. Grauenvoller Hunger, der selbst eine Mutter ihr Kind schlachten und braten ließ (Euseb. III, 6.), mitten unter der Wuth entmenschter Räuber, und das Racheschwert der Römer, mit dem Zorne der Elemente verbündet, vertilgte in Jerusalem 1,100000 Menschen (Euseb. III, 7.). Die Stadt mit dem Tempel ward zum Schutthaufen[3]), ja durch Brand und Schaufel dem Boden gleich[4]), während die Christen-Gemeinde, einem christlich prophetischen Worte folgend (Euseb. h. e. III, 5.), in dem Städtchen Pella jenseits des Jordan seit 66 Zuflucht und Bergung gefunden hatte. — Als späterhin, unter dem Kaiser Hadrian[5]), in den Jahren 132 bis

---

den Römern und zwei jüdischen Partheien selbst, der mit grausamer Verrätherei gegen die Römer endete. Während dessen wurden in Cäsarea viele tausend Juden niedergemacht. Nun entstand ein wüthender Krieg durchs ganze Land. Cestius, der röm. Präses Syriens, brach darum gegen die Juden auf, anfangs glücklich, bald aber geschlagen. Dadurch wuchs den Juden der Muth. Von Nero bestellt, kam jetzt Vespasian als Feldherr gegen die Juden an mit seinem Sohne Titus, und eroberte allmählig — gegenüber u. A. auch dem Juden Josephus (ob. S. 29.), der endlich gefangen ward und später als Unterhändler diente (bell. Jud. III, 6 sqq.) — ganz Judäa. In Jerusalem selbst nahm unterdeß Elend und Ruchlosigkeit täglich zu. Jüdische Räuberbanden, die Einen, Zeloten, von Eleazar geführt, die Anderen von einem Johannes von Gischala, noch Andere von einem Simon von Gerasa (letztere Beide bald die eigentlichen Jerusalemischen Führer gegen die Römer), wütheten daselbst unbeschreiblich, und wurden Ursach furchtbarer Metzeleien in Jerusalem und aller Art daselbst verübter Greuel. Vespasians Thronbesteigung machte jetzt den Titus zum Feldherrn. Unter grauenvollen inneren Kämpfen und Zerrüttungen innerhalb Jerusalems rückte Titus davor. Am 15ten Tage drangen die Römer durch eine Bresche, und richteten sodann ihre Angriffe besonders gegen die von Johannes v. Gischala vertheidigte Burg Antonia und den Tempel. Innerhalb entsetzlichste Hungersnoth und wahnsinnige Wuth der Aufrührer, steigend bei immer weiterem Herandrängen der Römer. Der Tempel glich bald einer mit Leichen umgebenen Festung. Alle römischen Friedensvorschläge wurden abgewiesen. Sechs Tage lang stießen die römischen Mauerbrecher unaufhörlich gegen die Fundamente der östlichen Tempelhalle, aber umsonst. Da warf bei neuem Vordringen ein römischer Soldat einen Feuerbrand durch ein Fenster, und gegen Titus' Willen ging der Tempel in Flammen auf (Joseph. bell. Jud. VI, 4, 5 — 8.). Nun hatte alle Barmherzigkeit ein Ende. Nach wenigen Wochen fielen auch die übrigen festen Punkte, von den Aufrührern in plötzlichem Entsetzen verlassen.

1) S. auch Talmud Gemara Gittin. — Vgl. C. v. Raumer Palästina (Lpz. 1835.) S. 290 — 312.

2) Wie der 7 Jahre und 5 Monate, bis zu dem Beginn der Belagerung Jerusalems und Todesweheruf über ihn selbst, ununterbrochen und unermüdet, trotz Geißel und Schmach, monoton erschallende Weheruf über Jerusalem aus dem Munde eines gewissen Jesus, Sohnes des Ananus. — Ueber dies und andere Vorzeichen s. Joseph. bell. Jud. VI, 1 — 3. und Tacit. hist. V, 13.

3) Die Belagerung Jerusalems hatte begonnen am 7. Mai des J. 70 und endete am 11. Sept. Der Tempel verbrannte am 10. August.

4) In einem Maße (nach Joseph. bell. Jud. VII, 1, 1.), als habe nie da jemand gewohnt. Nur die westliche Stadtmauer und drei Thürme zum Schutz der Truppen hatte Titus stehen lassen. (Eusebius' Bericht h. e. IV. 6. und dem. evang. VI, 18., daß die Stadt nicht ganz zerstört worden, ist irrig.)

5) Ganz Palästina war durch die Römer unterjocht worden; aber nach Alexandrien und Cyrene hatten sich exaltirte Juden zurückgezogen. In Cyrene empörten sie sich zu Trajans Zeit unter einem Andreas von neuem, mit entsetzlichem Wüthen gegen die Römer, aber in blutigster Niederlage; und gleicherweise kämpften seit dem letzten Jahre Trajans die Juden,

135, aus Grimm über die auf den Trümmern Jerusalems im J. 126 erbauete, mit einer heidnischen römischen Colonie besetzte und durch einen Jupiter-Tempel gehöhnte Stadt (dann nach dem Kriege, bis auf die christlichen Kaiser, mit des Kaisers und des Götzen Namen Aelia Capitolina genannt[1]), die Juden unter ihrem Pseudo-Messias Barcochba (4 Mos. 24, 17.)[2]) sich von neuem gegen die Römer empörten, und einen neuen überaus blutigen, für sie selbst aber endlich aufs schmählichste ausgehenden Krieg führten[3]), mußten noch einmal die Christen ihre Rache fühlen. Unzählige, die Christum nicht verleugnen und an der Empörung nicht Theil nehmen wollten, wurden unter grausamen Martern von ihnen umgebracht. Das aber war nun auch der letzte selbstständige Act des Christenhasses der Juden, und nur bei den von nun an lange ununterbrochenen heidnischen Verfolgungen zeichneten sich stets die Juden, durch alle Welt hinfort zerstreut, durch gierige Hülfe aus.

II. Gewalt, seitens der Heiden, im römischen Reiche.

Die heidnischen Christenverfolgungen im heidnisch-römischen Reiche[4]) waren entweder einfach praktische Consequenzen der Satzungen der Staatsreligion, die nicht ungestraft zu übertreten waren, oder rohe Ausbrüche der Volkswuth, die den Christen Alles zur Last legte, oder raffinirte Bosheit antichristischer Privatinteressen. Mindestens eines der drei Argumente war immer anwendbar, und den strafenden Geist des Lichts und des Reinen haßte der Geist der Finsterniß und des Unreinen immer, wobei man dann auch nach besonderen Ursachen und Anlässen nicht lange zu suchen brauchte. — Die alten Religionen waren ja Volks- und Staatsreligionen, und so war auch bei den Römern schon durch ein Zwölftafelgesetz (Cicero de legg. II, 8.) der Cultus einer nicht öffentlich sanctionirten Religion verpönt. Nur durch besondere Privilegien ward, wie aus zum Theil religiöser Politik allen besiegten Völkern, so auch den Juden die Ausübung ihrer Re-

---

wie in Cyrenaica, so in Aegypten, Cypern und Vorderasien in immer neuen blutigen hoffnunglosen Empörungen gegen ihr Schicksal. So beschloß Hadrian, durch neu entflammten jüdischen Fanatismus, den er anfangs hatte ignoriren wollen, zur Rache gerufen, die gänzliche Vernichtung der jüdischen Nationalität, und führte durch Julius Severus den Vertilgungskrieg. (Vgl. Dio Cass. LXIX, 12—14. u. F. Münter Der jüd. Krieg unter Trajan und Hadrian. Alt. 1821.)

1) Auch selbst noch unter den Muhammedanern findet sich der Name Ilia, Eilia.

2) Er machte die feste Burg Bêthar, nahe bei Jerusalem, zum Sitz seiner Kriegsherrschaft.

3) Barcochba (Sternensohn), von nun an Barcosiba (Sohn der Lüge), fiel in der Schlacht, und ganz Palästina war eine Einöde. Seitdem war Jahrhunderte lang allen Juden bei Todesstrafe verboten, die heilige Stadt — nun als Aelia Capitolina völlig ethnicisirt — zu betreten (s. Tertull. apologet. c. 21. und Hieronym. Comm. in Zephanj. c. 1.); nur am Jahrestage ihrer Zerstörung durften sie von den Bergen sie sehen und beweinen.

4) Vgl. Chr. Kortholt Paganus obtrectator. Lubec. 1703. IV. — C. W. F. Walch De persecutionibus Christianorum non solum politicis, sed etiam religiosis, in den Nov. Commentatt. soc. Gott. II. — E. de Pressensé Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. 12. Lief. · Der Kampf des Christenth. und Heidenthums. 2 Bde. Par. 1861. — Bezugsweise auch W. A. Schmidt Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im 1. Jahrh. Berl. 1847.

ligion erlaubt, gegen den Uebertritt römischer Bürger zum Judenthum aber wurden öfters besondere Strafgesetze erlassen (Tacit. annal. II, 85.), und nur nach einer förmlichen Aufnahme unter die religiones licitas durfte, bei herrschender werdendem Eklekticismus, fremder religiöser Cultus frei von römischen Bürgern geübt werden. Die Aufnahme und Verbreitung einer religio illicita galt, zumal in der gegen alle Neuerungen und trauliche Versammlungen so politisch argwöhnischen Kaiserzeit, als Staatsverbrechen, und eine religio illicita, wie die christliche, neu, unvolksthümlich, ohne Tempel, Altäre und Opfer, mit ihrem Anspruch als allein wahre Religion, mit der innigsten Verbrüderung ihrer Bekenner, mußte als ganz besonders verdächtig, und die unerschütterliche Standhaftigkeit der Christen in ihrem Glauben gegen alle menschliche Autorität, ihre Weigerung, die Ceremonien der römischen Staatsreligion als Bürgerpflicht zu verrichten, oder der Büste des Kaisers als Ausdruck der Unterthanen-Ehrfurcht Weihrauch zu streuen, oder an kaiserlichen Geburtstagen, bei Siegesfeiern u. dgl. an heidnischer und sündlicher öffentlicher Lustbarkeit Theil zu nehmen, geschweige denn die Weigerung Vieler, in heidnischem Heere Kriegsdienst zu leisten, mußte in jener Zeit des Despotismus als ganz besonders gefährlich, ja — selbst die Humanität urtheilte so — als inflexibilis obstinatio gegen die Staatsgesetze, als die Gesinnung entschiedener hostes Caesarum et populi Romani erscheinen. Kurz, je mehr das ganze Grundstreben des Heidenthums, und insbesondere des römischen Weltreichs, auf colossale einheitliche Machtconcentration unter Einem Willen hinging: um so gewisser heischte die Consequenz der römischen Staatsreligion schon ohne Weiteres Verfolgung der Christen, die allein Gott noch mehr gehorchen wollten, als seinen angeblichen Stellvertretern auf Erden. — Nicht alle Christenverfolgungen aber waren so officielle. Viele hatten in dem Volke ihren Ursprung. Das Volk sah in den Christen, als den Feinden seiner Götter, ganz gottlose und abscheuliche Menschen, ἄθεοι von denen es die entsetzlichsten Beschuldigungen, daß sie in ihren Versammlungen greuliche, selbst widernatürliche Laster trieben, Kinder schlachteten, Menschenfleisch äßen, gern glaubte; und indem es nun alle Landplagen als Wirkungen des Zorns seiner Götter gegen ihre Feinde, die Christen, betrachtete[1]), gab dies immer neuen Anlaß zu Volksangriffen auf die Christen. — Manche Verfolgungungen endlich wurden auch nur erregt durch einzelne Heiden (Priester; Götzenbildhändler, vgl. Apg. 19, 24 ff.; Goëten, wie Alexander von Abonoteichos in Pontus, nach der Mitte des 2ten Jahrh.), mit deren speciellem Interesse oder Geschäft der Geist des Evangeliums in allzu schneidendem Contrast stand, den die Stimmung der Massen und der Behörden dann willig ausbeutete.

Die einzelnen Verfolgungen und überhaupt die Zustände der Christen unter den einzelnen römischen Kaisern der 3 ersten Jahrhunderte[2]) werden übrigens charakteristisch von einander geschieden und dem-

1) Das „non pluit Deus, duc ad Christianos" führt als altes Sprüchwort Augustin in Ps. 80. an; ganz conform dem Tertullianischen: „Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: Christianos ad leonem!" (Tertullian. apologet. c. 40.).

2) Vgl. C. Kortholt De persecutt. eccles. primaevae sub imperatoribus ethn.

nach in 6 Gruppen getheilt durch die Kaiser Nero, Trajan, Marc Aurel, Decius und Diocletian.

1. Bis Nero.

Von den ersten in der Reihe der römischen Kaiser ist in Betreff ihres Verhältnisses zu den Christen nur Aphoristisches bekannt. Schon der Weltgebieter zur Zeit des Todes Jesu, Kaiser Tiberius, J. 14—37, soll nach Tertullian (apologet. c. 5. 21.), erschüttert durch den Bericht des Pilatus, besonders über die Auferstehung Christi, bei dem Römischen Senat auf die Aufnahme Jesu unter die deos Romanos angetragen und dann, abgewiesen, wenigstens die Ankläger der Christen mit Strafe bedroht haben. Jedenfalls ist dies, wenn überhaupt factisch[1]), als Ausfluß nur momentaner Erregung ohne Folge geblieben.[2]) — Der Kaiser Claudius, J. 41—54, hat nach Sueton (Claud. c. 25.[3])) und Apg. 18, 2. die Juden aus Rom vertrieben, und unter diesen s. g. Juden waren wahrscheinlich, wie schon aus der Fassung des Sueton erhellet, auch die Christen mitbegriffen, zumal man beide bis zur Zerstörung Jerusalems noch nicht klar unterschied. — Die erste eigentliche Christenverfolgung aber im röm. Reiche entbrannte erst unter Nero (J. 54—68), im J. 64, veranlaßt durch die große Römische Feuersbrunst[4]), welche ein allgemeines Gerücht dem Kaiser[5]), dieser aber den Christen schuld gab, und von ihnen glaubte man am liebsten das Aergste[6]). Viele wurden ergriffen und aufs grausamste zu Tode gemartert: in die Haut wilder Thiere genäht den Hunden zum Zerreißen vorgeworfen, in Wachs und Pech gewickelt mit einem scharfen Pfosten unter dem Kinn Nachts in den kaiserlichen Gärten als Leuchten angezündet, u. dgl. Von Rom verbreitete sich die Verfolgung wahrscheinlich auch in die Provinzen, namentlich einer alten Inschrift

---

Kil. 1689. 4. — Franc Balduini Commentar. ad edicta vett. princc. Romm. de Christianis. Hal. 1727. 8. — Martini Persecutiones Christianorum sub impp. rom., causae ear. et effectus. Rost. 1802. Commentt. 3. — Köpke De statu Christianorum sub imperatoribus Rom. secundi p. Chr. seculi. Berol. 1828. 4. — (C. Sagittarius De martyrum cruciatibus in primit. eccl. Frcf. 1696. 4.).

1) Und Tiberius, gemartert durch Anklagen des Gewissens, und durch irgend einen augenblicklichen Eindruck erschüttert, behelligte ja oft den Senat mit übereilten Anträgen.

2) Vgl. J. W. J. Braun De Tiberii Christum in deorum numerum referendi consilio comm. Bonn. 1834. 8.

3) Die aller Wahrscheinlichkeit nach aus ganz unbestimmten Nachrichten von Jesu und zugleich aus der Kunde von dem unruhigen Geiste und den politischen Messiaserwartungen der Juden entstandene verwirrte Nachricht des Sueton lautet: (Claudius Judaeos) impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

4) Der Brand, 6 Tage und 7 Nächte wüthend, ließ von den 14 Bezirken Roms nur 4 unversehrt.

5) Daß der Brand von Nero selbst ausgegangen, führt Tacitus nur als allgemeines und unvertilgbares Gerücht an (man habe beim Brande Leute gesehen, welche die Hülfe hinderten, ja den Brand förderten und sich auf Befehle beriefen); Suetonius dagegen berichtet genau, daß und warum es Nero gethan. — Beim Beginn des Brandes in Antium, schaute der Kaiser nachher vom Thurme des Mäcenas seiner Schönheit zu, indem er in Schauspielergewande die Zerstörung Trojas sang.

6) Führt doch selbst ein Tacitus — die Hauptquelle über diese Verfolgung — sie an als Menschen per flagitia invisos, von einer exitiabilis superstitio, mit einem odium generis humani (Annal. XV, 44.).

zufolge nach Spanien. Auch Petrus und Paulus wurden jetzt im Laufe derselben Märtyrer, und erst mit Nero's Selbstmord endete das Blutvergießen. Unter dem christlichen Volke aber verbreitete sich von ihm die Sage[1]), er sei nicht gestorben, sondern habe sich über den Euphrat zurückgezogen, um als Antichrist wiederzukommen.

2. Nero bis Trajan.

Auch Kaiser Domitian, J. 81—96, hat nach Tertullian (apol. c. 4.) den Versuch einer Christenverfolgung angestellt, ihn aber bald wieder aufgegeben, und hiemit stimmt Hegesippus (bei Euseb. h. e. III, 19. 20.), welcher berichtet, daß der Kaiser, die Kunde von einem Reiche Christi politisch mißverstehend, zwei Verwandte Jesu nach dem Fleische aus Palästina zur Untersuchung nach Rom citirt, bald aber als unverdächtige Landleute wieder entlassen habe. Doch wurden in seinem ganzen Leben, nach Dio Cassius hist. LXVII, 14. und Eusebius in der Chronik, von dem argwöhnischen und habsüchtigen Kaiser Einzelne unter dem Vorwande des Christenthums zum Tode oder zur Deportation und Güter-Confiscation verurtheilt. — Der gütige Kaiser Nerva aber, J. 96—98, suchte das geschehene Unrecht gut zu machen, rief, nach Dio Cassius, die Exilirten zurück, erlaubte Keinem, wegen der ἀσέβεια oder des βίος ἰουδαϊκός jemanden anzuklagen, was sicher eben den Christen zu gute kam, und verbot insbesondere Annahme von Anklagen der Sclaven gegen ihre Herren. Doch blieb auch ferner das Christenthum religio illicita.

Dagegen bildet nun eine besonders unglückliche Epoche in der Geschichte der Christenverfolgungen Kaiser Trajan (seit 98). Er veranlaßte nicht nur durch ein Gesetz, welches alle geschlossene Verbindungen, Hetärieen, gänzlich verbot, neue Christenverfolgungen, sondern dieser sonst so gerechte und humane Fürst war zugleich der erste, der ein bestimmtes Strafgesetz gegen die Christen erließ, welches die einige Jahre zurückgehaltene Wuth ihrer Feinde nun hastig ergriff. Der jüngere Plinius nehmlich, als Statthalter über Bithynien und Pontus mit in die gerichtliche Verfolgung der Christen verwickelt, und bei deren großer Anzahl, zumal ihm ein anonymes Anklagelibell mit vielen Namen übergeben war, über sein Verhalten bedenklich, erbat sich (Epp. X, 96. al. 97.[2])) die kaiserliche Entscheidung. Seine genauen Nachforschungen, auch bei Apostaten des Christenthums, und selbst die bei christlichen Sclavinnen angewandte Folter, hatten ihn im Leben der Christen kein Verbrechen erkennen lassen. Sie kämen alle an einem bestimmten Tage früh Morgens zusammen, sängen Loblieder auf Christus als ihren Gott, verpflichteten sich zur Meidung alles Bösen, und hielten des Abends ein einfaches schuldloses Mahl, das war Alles, was er über sie erfahren, und wes-

1) Vgl. Tacit. hist. II, 8, 1. (Vario super exitu ejus rumore . . pluribus eum vivere fingentibus credentibusque); Sueton. Nero c. 57. (Quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri); Sulpic. Sever. hist. sacr. I, 2. p. 373. ed. Horn. (Creditur etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere ejus servatus, . . sub seculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat).

2) Die Aechtheit dieses Plinischen Briefwechsels ist ohne genügenden Grund bestritten worden nach Gibbon und Semler von Held (Schweidn. 1835.), vertheidigt von Haversaat (Gött. 1788.) und den Herausgebern des Plinius (besonders Gierig vol. II. p. 498 sqq.).

halb ihm ihre Religion blos als eine superstitio prava et immodica erschien. Doch dürfte, meinte er, solch öffentlicher Ungehorsam gegen die Staatsgesetze nicht ungeahndet bleiben. Wer hartnäckig sich weigere, den Göttern zu opfern, dem Kaiser Weihrauch zu streuen, Christum zu lästern, möge — gutachtete er — mit dem Tode bestraft, ein Abtrünniger aber freigesprochen werden[1]). In diese Ansichten und Vorschläge nun ging der Kaiser in seiner Antwort (Plin. epp. X. 97. al. 98) im Wesentlichen völlig ein; er setzte fest, die Christen sollten nicht aufgesucht, angegeben und überführt aber bestraft werden[2]), und die Praxis entschied — durchs Schwert. Viele Opfer fielen,

---

1) „C. Plinius Trajano. Solemme est mihi, Domine, omnia, de quibus dubito, ad Te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere? Cognitionibus de Christianis interfui nunquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant; deturne poenitentiae venia, an ei qui omnino Christianus fuerit desisse non prosit; nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Interim in iis, qui ad me tanquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. Interrogavi ipsos an essent Christiani; confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus; perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam, qualecunque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuere alii similis amentiae, quos quia cives Romani erant annotavi in urbem remittendos. Mox ipso tractatu ut fieri solet diffundente se crimine, plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens, qui negarent esse se Christianos aut fuisse. Cum praeeunte me Deos appellarent, et imagini Tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum offerri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt revera Christiani, dimittendos esse putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, nonnemo etiam ante viginti quinque. Omnes et imaginem Tuam Deorumque simulacra venerati sunt; ii et Christo maledixerunt. Affirmaban autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem; seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coëundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata Tua hetaerias esse vetueram. Quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere. Sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam, ideoque dilata cognitione ad consulendum Te decurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur iu periculum et vocabuntur; neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti, passimque venire victimas, quarum adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit poenitentiae locus."

2) „Trajanus Plinio. Actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad de delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, i. e. supplicando Diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent, nam et pessimi exempli, nec nostri seculi est."

besonders in Syrien und Palästina. **Symeon**, der 120jährige Bischof der Gemeinde zu Jerusalem nach dem Jacobus[1], ein leiblicher Verwandter Christi, starb unter freudigem Bekenntnisse (J. 107) nach mehrtägiger Geißelung den Märtyrertod am Kreuze (Euseb. h. e. III, 32.), und der Bischof **Ignatius** von Antiochien ward (J. 107 oder 115)[2]), nachdem er auf der Todesreise seine Briefe geschrieben, zum Vergnügen des Römischen Volks im Colosseum von Löwen zerrissen (vgl. Euseb. h. e. III, 22. 36.; Hieron. Catal. c. 16.; auch schon Irenae. adv. h. V, 28, 4. und die alte Geschichte seines Märtyrertodes — acta martyrii Ignatiani — in Cotelier's Ausg. der apost. VV. und auch bei Ittig p. 355 sqq.)[3]).

3. Trajan bis Marc Aurel.

Nur wenig besserte sich die Lage der Christen unter **Hadrian** (seit 117)[4]). Tumultuarische Volksangriffe auf die Christen veranlaßten eine Vorstellung des Proconsuls von Kleinasien, Serennius Granianus, an den Kaiser, welcher hierauf in seinem Rescripte an Granianus' Nachfolger, Minucius Fundanus, (Euseb. h. e. IV, 9.)[5]) erklärte, daß nicht Volksgeschrei, sondern nur gerichtliche Klage gegen die Christen gelten, und, ergebe sich ein gesetzwidriges Verhalten (was nun freilich schon das Bekenntniß einer religio illicita war), Strafe sie treffen, Strafe aber auch die falschen Ankläger treffen solle. Ja nach Aelius Lampridius (Alex. Sever. c. 24.) soll Hadrian selbst die, nur durch die heidnischen Priester vereitelte, Absicht gehabt haben, Christo

---

1) Er soll einige Zeit nach des Jacobus Märtyrertode, nach der Zerstörung Jerusalems, — einer Ueberlieferung zufolge bei Euseb. h. e. III, 11. (vgl. III, 22.; IV, 5.) — von den damals noch lebenden Aposteln und anderen Schülern des Herrn auf einem Convente als Bischof eingesetzt worden seyn.

2) Nach Eusebius würde das frühere, nach den acta mart. vielmehr das spätere Jahr bezeichnet seyn.

3) Als Kaiser Trajan auf seinem Zuge gegen die Meder und Parther nach Antiochien kam, ließ sich **Ignatius** vor ihn führen, um von ihm Schutz für seine Gemeinde zu erbitten. Das Gespräch mit dem übelwollenden Kaiser aber wurde der unschuldige Grund seines Todesurtheils. Er ward nun, an Soldaten gefesselt, von Antiochien nach Rom gebracht und hier endlich im Colosseum Märtyrer. Auf der langen Reise zu seinem Tode, da die christlichen Gemeinen von Kleinasien noch einmal ihre Gemeinschaft mit ihm durch ihre Lehrer erneuert hatten, welche mit Ignatius zu Smyrna das Abendmahl genossen, schrieb er an einige (allermindestens eine) dieser Gemeinden zum Dank und zur Ermahnung, dazu noch an den Bischof Polycarp von Smyrna und an die Christen von Rom. Wie freudig er in den Tod ging, zeigt das letztere Schreiben C. 4 ff., wo er die Römer bittet, ihm nicht durch Verwendung die ihm bereitete Märtyrerkrone zu rauben („Ihn suche ich, der für uns starb; ihn begehre ich, der für uns wieder auferstand; er ist mein Gewinn, der mir aufbehalten ist; lasset mich nachkommen dem Leiden meines Gottes; meine Liebe ist gekreuzigt; mich verlangt nach dem Brode Gottes, nach dem Fleische Jesu Christi, und ich begehre sein Blut zu trinken — unvergängliche Liebe"); und in diesem freudigen Muthe beharrte er bis zum letzten Athemzuge. Als er das Brüllen der hungrigen Löwen hörte, rief er aus: „Gottes Korn bin ich, durch die Zähne der Thiere will ich gemahlen werden, damit ich als reines Brod Gottes erfunden werde." Sein Ende war, wie er es sich erbeten, ein schnelles.

4) Vgl. F. **Gregorovius** Gesch. des Kaisers Hadrian und seiner Zeit. Königsb. 1851. (II. 2.: Heidenthum und Christenthum.)

5) Die Aechtheit des Rescripts ist ohne entscheidenden Grund bezweifelt worden von Th. **Keim** Bedenken gegen die Aechtheit des Hadrianischen Christenrescripts, in Baur-Zeller Jahrbb. 1856. H. 3. S. 387 ff.

einen Tempel zu erbauen, und ihn unter die deos Romanos aufzunehmen; gegen die Glaubhaftigkeit dieses Zeugnisses aus dem 4. Jahrhundert spricht aber Hadrians sonstiger Eifer für die römischen Sacra, verbunden mit seiner Verachtung aller sacra peregrina (vgl. Spartiani vit. Hadr. c. 22.; Vopisci Saturninus c. 8.), sowie seine thatsächliche Verunehrung der den Christen heiligsten Stätten in Palästina[1]). — Wesentlich besser schien es aber unter Antoninus Pius (seit 138) werden zu wollen. Nicht blos daß auch er in verschiedenen Rescripten an griechische Staaten (z. B. Euseb. h. e. IV, 26.) gegen tumultuarische Volksangriffe auf die Christen, die unter seiner Regierung durch Hunger, Erdbeben, Ueberschwemmung, Feuersbrünste u. dgl. von neuem veranlaßt wurden, sich erklärte; selbst auch bei gerichtlicher Klage suchte er ihnen Schutz zu verschaffen. In einem Rescripte an die kleinasiatische Deputirtenversammlung nehmlich (bei Eusebius h. e. IV, 13., woselbst es nur durch ein Versehen dem M. Aurel beigelegt wird), dessen Aechtheit wohl durch noch nicht zureichende Gründe bestritten wird[2]), setzte er selbst religiöse Straflosigkeit der Christen fest; eine Verordnung, die nun aber dennoch freilich, so lange das Christenthum noch nicht förmlich religio licita war, immer nur von temporärer Wirkung seyn konnte, und bei dem Sinne seines Nachfolgers nicht einmal das war.

Gerade im Gegensatze gegen des Pius Regiment verschlimmerte sich die Lage der Christen bedeutsam unter dem gerühmten Marc Aurel (Antoninus Philosophus, seit 161.), unter dem sich das Humanitätsprincip bis zum vollendeten Kosmopolitismus steigerte, der als Stoiker das Christenthum zu würdigen am wenigsten geneigt und im Stande war und die christliche Begeisterung haßte (vgl. s. Monol. XI, 3.), und der aus politischen Gründen die alte Staatsreligion durchaus aufrecht erhalten wollte. Schon sein Gesetz (in den Pandecten), worin er die Verbreiter religiösen Aberglaubens zur Deportation verurtheilt, bezog sich wahrscheinlich mit auf die Christen. Besonders schrecklich für die Christen waren aber gewisse „neue Edicte" des Kaisers, wie sie der Bischof Melito von Sardes in seiner Apologie nennt (Euseb. h. e. IV, 26.), die zwar nicht auf uns gekommen sind, auf deren Inhalt aber wir aus der Beschaffenheit der damaligen Christenverfolgungen (die sich von den früheren durch nunmehrige Aufspürung der Christen und durch Marteranwendung, um sie zum Abfall zu zwingen, unterschieden) zurückschließen dürfen. Vielleicht daß so insbesondere auch ein dem Aurelianus zugeschriebenes Edict (in Ruinart Acta martt., beim Symphorianus), welches „strenge, doch gerechte Bestrafung der Christen durch verschiedene Marter zur Tilgung der Verbrechen" fordert, eines dieser neuen Aurelischen Edicte war. Gleichzeitige Nachrichten berichten uns vorzugsweise genau über zwei demgemäße Christenverfolgungen unter M. Aurel; zunächst a. über die Verfolgung zu Smyrna, im Jahre 167, ein Schreiben der Gemeinde

1) Um den christlichen Wallfahrten nach Golgatha ein Ende zu machen, hatte der Kaiser an die Stelle der Kreuzigung Christi einen Tempel der Venus bauen lassen; über dem Felsen des heiligen Grabes stand ein Bild des Jupiter. (Merkwürdigerweise haben dann nur die Ueberreste eben dieser heidnischen Götzentempel, als später hier christliche Kirchen erbauet werden sollten, den Forschungen einen sichern Anhalt geben können.)

2) Vgl. Haffner De edicto Ant. Pii pro Christianis ad commune Asiae. Strasb. 1781.

zu Smyrna an die Gemeinden in Pontus (bei Euseb. h. e. IV, 15.). Der Proconsul von Kleinasien suchte durch Bitten, Drohungen und Martern die Christen zur Verleugnung zu bewegen; „mit Geißeln zerfleischt, daß alle Muskeln und Adern unbedeckt lagen, auf spitzige Pfähle gelegt ꝛc., blieben die Märtyrer dennoch standhaft“, und wer standhaft blieb, ward den wilden Thieren vorgeworfen. Auch der greise Bischof Polycarpus, ein Schüler des Apostels Johannes, starb jetzt, durch mehrtägiges Gebet bereitet (und nachdem er seine Verfolger noch liebend bewirthet), am Ostersabbath (etwa im J. 168), weil er sich weigerte, „dem Herrn zu fluchen, dem er 86 Jahre gedient“, mit Lobpreisung Gottes, „daß er ihn gewürdigt, an der Zahl seiner Zeugen und am Leidenskelch Christi Theil zu nehmen“, auf dem Scheiterhaufen, durchbohrt mit dem Schwerte, weil die Flamme ihn nicht verzehrte (nach dem Brief seiner Gemeine a. a. O.). Nach seinem Märtyrertode wollte der Proconsul es nicht wissen, daß noch Christen vorhanden wären. Sodann b. über die Verfolgung zu Lugdunum und Vienna, im J. 177, ein Schreiben dieser Gemeinden an die kleinasiatischen Christen (bei Euseb. h. e. V, 1—3.). Schon vor Ausbruch der Verfolgung konnten die Christen nicht öffentlich erscheinen, ohne gemißhandelt zu werden; ihre Häuser wurden geplündert, alle bekannte Christen eingekerkert. Nach Ankunft des Legaten begann die Inquisition, mit den ausgesuchtesten Martern[1]). Der Diakon Sanctus[2]), Attalus von Pergamus „die Säule der Gemeine“, vor Allen aber die zarte Sclavin Blandina, gaben Proben eines fast übermenschlichen christlichen Heldenmuthes. Sie wurden durch glühende messingene Platten, an den empfindlichsten Theilen des Leibes befestigt, gepeinigt, fürchterlich gegeißelt, auf einem glühenden eisernen Stuhle geröstet, den wilden Thieren zum Zerfleischen vorgeworfen, und endlich, nachdem sie das Alles Tage lang erduldet, vollends hingerichtet. Blandina ermüdete durch Erduldung aller möglichen Martern vom Morgen bis zum Abend alle ihre Peiniger, und erhielt bei ganz zerfleischtem und geöffnetem Leibe, so oft sie bekannte „Ich bin eine Christin, und es wird nichts Böses unter uns begangen“, immer wieder frische Kraft. Nachdem sie und Ponticus, ein 15jähriger Knabe, die Hinrichtung der Anderen täglich mit angesehen, endeten zuletzt auch sie Beide als Märtyrer, Blandina, von neuem durch Geißelschläge, Bisse der Thiere und den eisernen Stuhl gemartert und zuletzt in einem Netze den Hörnern eines Stiers preisgegeben, als der letzte Märtyrer in dieser Verfolgung. Der 90jährige Bischof Pothinus war schon zuvor, schmählich gemißhandelt, im ekelhaftesten Gefängnisse, das auch Andere erstickte, verschieden; die Christen aber, welche das römische Bürgerrecht hatten, waren nach einer Entscheidung von Rom aus enthauptet worden[3]). Noch an

---

1) Die Verfolgung ward besonders dadurch so gesteigert, daß einige von den Heiden verhörte heidnische Sclaven der Christen aus Furcht vor der Folter greuliche Dinge, Genuß von Menschenfleisch und widernatürliche Unzucht, von ihren christlichen Herren und von den christlichen Versammlungen, die jene Sclaven doch gar nicht kannten, ausgesagt hatten, was der böswillige heidnische Pöbel natürlich gern glaubte. S. den Bericht der Gemeinde Euseb. h. e. V, 1.

2) Er hatte auf alle Fragen und Invectiven nichts als sein „Sum Christianus“.

3) Denkwürdig dabei übrigens, daß selbst auch abfallende Christen von den Heiden

den Leichnamen des „Heeres der Märtyrer", die unbegraben liegen mußten, wüthete man; sie wurden endlich nach sechs Tagen verbrannt, und — daß sie absolut nicht einmal auferstünden — die Asche in die Rhone gestreut. — Nach alten gleichzeitigen Nachrichten (vgl. Euseb. h. e. V, 5.) soll eine besondere Begebenheit mit der legio fulminea im J. 174 die Gesinnung des Kaisers günstig umgestimmt, ja ihn sogar zu einem Strafgesetze gegen die Ankläger der Christen bewogen haben, indem nehmlich in dem Kriege gegen die Markomannen und Quaden durch das Gebet der Christen in einer römischen Legion und dadurch herbeigeführten Gewitter-Regen das kaiserliche Heer aus einer schwer drohenden Gefahr errettet und der Feind überwunden worden sei. Jedenfalls ist damals, wie es schon Claudius Apollinaris (Euseb. l. l.) und Tertullian (apol. c. 5.), und wesentlich mit ihnen alle christlichen und heidnischen Schriftsteller des Alterthums bezeugen, die Thatsache einer ähnlichen Errettung nach Christengebet geschehen [1]; ungewiß ist und bleibt aber, ob der Kaiser und auf wie lange er dadurch umgestimmt worden [2].

4. M. Aurel bis Decius.

Nach Marc Aurel wechselte eine Weile der Zustand der Christen. Der Kaiser Commodus (seit 180), so nichtswürdig er sonst war, zeigte, wegen des Einflusses der Christin Marcia auf ihn, sich den Christen günstig, und nach Irenäus, seinem Zeitgenossen, (adv. haer. IV, 30.), befanden sich Christen selbst im Palaste und Dienste des Kaisers. Doch spricht derselbe Zeitgenosse Irenäus (adv. haer. IV, 33, 9.), so wie Tertullian (ad Scapul c. 5.), auch von Märtyrern dieser Zeit [3]. — Septimius Severus (seit 193) war anfangs den Christen hold, weil ein Christ ihn von einer Krankheit geheilt (Tertull. ad Scapul. c. 4.); aber bald ward er in politischem Argwohn ein Anderer. „Täglich, konnte Clemens von Alex. nicht lange nach Commodus' Tode schreiben (Strom. II. p. 414. ed. Sylb. Col.), sehen wir viele Märtyrer vor unseren Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten," und nach Erlaß

---

im Gefängnisse behalten wurden, und nun theils durch ihre trübselige Erscheinung gegenüber dem, nach Sanctus' vorleuchtendem Beispiel durch das einfache Christen-Bekenntniß immer neu aufgefrischten Muthe der Märtyrer die Christen thatsächlich zum freudigen Bekenntnisse trieben, theils endlich auch selbst noch wieder zum christlichen Glauben und Bekennen zurückkehrten und als freudige Märtyrer endeten (Euseb. V, 1.).

1) Was man dagegen anführt, erscheint nicht als beweisend. Die legio fulminea, die von jener Begebenheit benannt worden seyn soll, braucht ja nicht eben dieselbe gewesen zu seyn, die diesen Namen schon früher führte, und war sie es, so könnte der Name jetzt mit Nachdruck und Bedeutung neu gegeben worden seyn; ferner daß alle Heiden und der Kaiser selbst fortwährend die Rettung dem Christengebete zugeschrieben hätten, wird nirgends erzählt; daß die Begebenheit eine Verbesserung der Lage der Christen hervorgebracht, wird durch die drei Jahre spätere Verfolgung zu Lyon nicht widerlegt, denn binnen drei Jahren konnte Vieles sich wieder verändern; endlich daß damals eine ganze römische Legion aus lauter Christen bestanden, sagt wiederum keiner der alten Zeugen. (Das Tertullianische Christianorum forte militum involvirt übrigens auch nicht selbst einen Zweifel an der Thatsache, wie Neander will; es heißt „der Christen, die gerade Soldaten waren.")

2) Sicher ist letzteres, wenn es geschehen, blos für kurze Zeit geschehen, da M. Aurel bald die Hülfe nur seinen eigenen Göttern oder dem stoischen Fatum wird zugeschrieben haben.

3) Mit einem angesehenen Römischen Christen Apollonius ward aber zugleich auch sein Ankläger, hier freilich sein Sclave, hingerichtet (Euseb. h. e. V, 21.).

eines strengen Gesetzes gegen den Uebertritt zum Judenthum und Christenthum (202) steigerte sich noch die Verfolgung, in Aegypten und dem proconsularischen Afrika vornehmlich. Die Namen einiger heroischen Märtyrerinnen sind auf uns gekommen. Vivia Perpetua zu Carthago, 22 Jahr alt, edlen Geschlechts, einen Säugling im Arm, mit neuer Mutterhoffnung gesegnet, den heidnischen jammernden Vater zu ihren Füßen, ward in überwindendem Glauben einer wilden Kuh und eines Gladiatordolchs willige Beute (vgl. Augustin. in Ps. 47., und die alten Acta Perpetuae et Felicitatis in Ruinart acta prim. mart.). Ihre Glaubens- und Leidensgefährtin, die Sclavin Felicitas, im Kerker mit Angstgeschrei Mutter geworden, entgegnete da dem Hohne des Heiden: „Jetzt leide ich; dann aber wird ein Anderer mit mir seyn und für mich leiden, weil ich um seinetwillen leide." Potamiäna zu Alexandrien, eine durch Geistes- und Leibesschönheit ausgezeichnete edle Jungfrau, erbebte nicht vor der Androhung des Schändlichsten, und ward, bis an ihr Ende standhaft, von den Sohlen bis zum Scheitel langsam in siedendes Pech gesenkt (Euseb. h. e. VI, 5.)[1]). — Unter Caracalla (seit 211) währten partielle und locale Verfolgungen fort; das Ungeheuer Heliogabalus aber (seit 218), um auch das Christenthum, wie alle Religionen, mit seinem syrischen Sonnendienste zu verschmelzen, gewährte ihm Duldung (Lamprid. vit. Heliogab. c. 3.).

Von jetzt ab nun gestaltete sich die Lage der Christen auf eine gewisse Dauer günstig. Alexander Severus (seit 222), Sohn der ehrwürdigen Julia Mammäa, einer Gönnerin des Origenes (Euseb. h. c. VI, 21.), zog auch das Christenthum in seinen Platonischen Eklekticismus, und die Büsten eines Abraham, Orpheus, Apollonius von Tyana und Jesus standen in seinem Lararium neben einander (Lamprid. vit. Alex. Sev. c. 29.); ja er soll selbst die Absicht gehabt haben, Christo einen Tempel zu errichten. Doch durfte auch unter ihm der Rechtslehrer Domitius Ulpianus (de officio proconsulis) die Rescripte der älteren Kaiser gegen die Christen sammeln und veröffentlichen, und religio licita ward das Christenthum nicht. — Zwar war sodann, schon aus Haß gegen seinen Vorgänger, sein Mörder Maximinus Thrax (seit 235) ein Feind der Christen, und noch dazu erregten Erdbeben die Volkswuth; doch behielten in manchen Gegenden die Christen Ruhe. Sie mehrte sich dann noch unter Gordianus (seit 238), und vorzüglich unter Philippus Arabs (seit 244), welcher letztere die Christen offen begünstigte, ja selbst Christ gewesen seyn soll (Euseb. h. e. VI, 34. und Chronic.). Indeß ist die frühste angebliche Nachricht hierüber (Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 10.)[2]) nur indirect und unsicher; durch des Kaisers öffentliches wie Privatleben blickt mannichfach der Heide hindurch, und

---

1) Potamiäna gelangte zum grausamsten freudigen Martyrium, nachdem sie durch ein absichtlich gesprochenes Wort, welches sie in den Augen der römischen Heiden so verunreinigte, daß ihre Keuschheit ihnen unantastbar ward, der Vollziehung der schandbarsten Drohung sich klug entzogen hatte (Euseb. h. e. VI, 5.). Der heidnische Soldat, der sie zum Tode geleitet, folgte bald ihr als christlicher Märtyrer nach, und viele andere Alexandriner führte ihr leuchtendes Beispiel dem Evangelium zu (l. c.).

2) Dionysius rühmt die vom Kaiser Valerian (s. S. 90.) anfangs den Christen erwiesene Gunst, worin es ihm keiner seiner kaiserlichen Vorgänger gleich gethan habe, οὐδ' οἱ λεχθέντες ἀναφανδὸν Χριστιανοὶ γεγονέναι.

Origenes, der mit Philippus und seiner Gemahlin Severa in brieflichem Verkehr stand, erwähnt in seinem großen apologetischen Werke von dem christlichen Bekenntnisse des römischen Kaisers nichts.

Je mehr nun aber durch diese Ruhe die Christen des Kampfes entwöhnt wurden, um so tieferen Eindruck machte dann eine neue Verfolgung unter Decius (seit 249), welche alle früheren an Allgemeinheit und Grausamkeit übertraf, und geradezu Vertilgung des Christenthums bezweckte. Gleichzeitige Nachrichten darüber geben Cyprians Briefe und Dionysius von Alexandrien bei Euseb. h. e. VI, 40 – 42. Zu einer bestimmten Zeit sollten alle Christen jeder Provinz erscheinen und opfern. Die Fliehenden wurden ihrer Güter beraubt und für immer verbannt, die Bleibenden durch Vorstellungen, Drohungen und die ausgedachtesten langwierigsten Martern zur Verleugnung zu zwingen gesucht, viele der Standhaften, Bischöfe namentlich (Fabianus von Rom gleich im Anfange) und überhaupt Kirchenbeamte, hingerichtet[1]). Die lange Ruhe hatte viele Christen, Reiche und Vornehme besonders, erschlafft; Viele (theils wirkliche Sacrificati und Thurificati, theils solche, die nur durch einen erkauften obrigkeitlichen Schein geopfert zu haben vorgaben, Libellatici) verleugneten jetzt und wurden als Lapsi excommunicirt. Doch gab es auch Beispiele christlichen Heldenmuths, wie des Presbyters Numidicus zu Carthago (Cypr. ep. 18.), der haufenweise in die Kerker der Confessores sich drängenden Gläubigen, deren Eifer ein Cyprian selbst zu mäßigen suchen mußte (Cypr. ep. 4.), und Römischer Christen, welche nach ausgestandenen Martern schon ein Jahr lang im Gefängnisse schmachteten, des Märtyrertodes harrend, und ihr Loos als ein herrliches priesen (Cypr. ep. 26.). Zum Glück fiel Decius schon wenige Jahre nach Antritt seines fürchterlichen Regiments, im Kriege mit den Gothen 251.

5. Decius bis Diocletian.

Decius' Nachfolger Gallus ward nur durch die politischen Stürme in seinem Verfolgereifer gehemmt. Dazu erregte eine Pest Volkstumulte, in welchen zwei Römische Bischöfe Cornelius und Lucius als Märtyrer starben, während in Carthago die hingebende Sorge Cyprians und der Gemeinde (s. die vita Cypriani per Pontium diaconum ejus), welche durch selbstverleugnende Bestattung der aufgehäuften Leichen die Stadt vor allgemeiner Verpestung bewahrte, zur Stillung der heidnischen Wuth gewirkt zu haben scheint. — Kaiser Valerianus (seit 254) zeigte sich anfangs den Christen so günstig, daß sein Palast (nach Dionysius v. Alex.) einer Kirche glich; sein Günstling Macrianus aber machte ihn zu ihrem Verfolger, und er suchte nun die Kirche planmäßig zu zerstören (Dionysius bei Euseb. h. e. VII, 10. 11.). Sein erstes Edict (257) gebot Exilirung der Geistlichen, besonders der Bischöfe, und verbot bei Lebensstrafe christliche Versammlungen. Aber christliche Bischöfe, wie Cyprian von Carthago und Dionysius von Alexandrien, wirkten auch im Exil segensreich fort. Darum erschien (258)

1) In diese schwere Zeit versetzt die Sage das Entschlummern der sieben Jünglinge zu Ephesus, welche unter Theodosius II. (477) erwachten, und verwundert das hart verfolgte Zeichen des Kreuzes herrschen sahen über Stadt und Volk (Gregor. Turon. de gloria maryrum I, 95.).

ein 2tes Edict (Cypr. ep. 82.): Alle Bischöfe, Presbyter und Diakonen sollten sofort hingerichtet werden, die christlichen Senatoren Würde und Aemter, und wenn sie nicht verleugneten, auch das Leben verlieren u. s. w. In dieser Verfolgung ward der erste Märtyrer der Römische Bischof Sixtus mit mehreren Diakonen [1]), und auch Cyprian (s. sein Abschiedsschreiben an die Gemeinde ep. 83.) starb jetzt (am 14. Sept. 258) unweit von Carthago, vom Proconsul verurtheilt als „Feind der Götter Roms und Haupt einer strafbaren Gesellschaft" [2]), ruhig und freudigen Bekenntnisses den Märtyrertod durchs Schwert [3]). Niemand hinderte seine Gemeine, dem Sterbenden und dem Leichnam die letzte Liebe und Ehre zu erweisen. Schläge und schwere Bergwerks-Arbeiten sollten bei vielen Anderen jedes Standes, Alters und Geschlechts Verleugnung des Glaubens erzwingen. Und doch war alle Gewalt und List umsonst. Die Verfolgung endete schon 259 durch Valerians Gefangennehmung im Perserkriege. — Da gewährte sein Sohn Gallienus (seit 259) nun endlich in einem Edicte (Euseb. h. e. VII, 13.) den Christen das Recht der religio licita, indem er die christliche Kirche als eine gesetzmäßig bestehende Corporation anerkannte. Hiedurch wurden nun auch feindselige Kaiser in Ausführung ihrer Absichten gehemmt, selbst ein Aurelian (seit 270) [4]), und während der vier Jahrzehende allgemeiner Ruhe (seit 259) breitete sich nun das Christenthum ungehemmt aus, hatte aber dann doch noch einen furchtbaren letzten Kampf gegen die letzte Kraft und Wuth des römischen Heidenthums zu bestehen.

6. Diocletian.[5])

Der Kaiser Diocletianus (284) — verbunden seit 285 mit einem anderen Augustus Maximianus Herculius, und Beide seit 292 mit zwei Cäsaren Constantius Chlorus und dem heftigen Christenfeinde Cajus Galerius [6]) — hatte längere Zeit, nicht zwar aus Zuneigung (denn

---

1) Darunter der heldenmüthige junge Römische Archidiaconus Laurentius, welcher den Kaiser dadurch erbittert hatte, daß er auf den Befehl, ihm die kirchlichen Schätze auszuliefern, ihm die Schaar der Armen, Elenden und Krüppel der Gemeine vorgestellt hatte, darauf langsam geröstet ward — wenn die Ueberlieferung des ausgehenden 4ten Jahrh. ganz verläßlich ist — und geduldig freudig auf diesem schauerlichen Sterbelager endete. Vgl. Prudentius hymn. in Laur.

2) „Sanguine tuo sancietur disciplina" schloß das Urtheil. „Gott sei gelobt" war Cyprians Antwort.

3) S. die Vita et passio Cypr. scripta per Pontium diaconum ejus und die über sein Verhör aufgezeichneten Acta proconsularia.

4) Auch er erkannte die Kirche von neuem als gesetzmäßige Körperschaft an, und erließ erst am Ende seiner Regierung (275) ein Verfolgungsedict gegen die Christen, vor dessen Vollziehung er aber ermordet ward.

5) Ueber die Diocletianische Verfolgung berichten als Zeitgenossen Eusebius h. e. lib. VIII—X. und das Buch (des Lactantius) de mortibus persecutorum c. 7 sqq. — Vgl. A. Vogel Der Kais. Diocletian. Goth. 1857 und bezugsweise J. Burckhardt Die Zeit Constantins. Bas. 1853. (letzteres vgl. mit der Anzeige Rudelbachs in der Zeitschr. f. d. luth. Th. 1856. S. 749 ff., auch Evangel. K.-Z. 1859. Nr. 10. f.).

6) Letzterer — nach Lact. de mortt. c. 9 — „caro ingens et in horrendam magnitudinem diffusa et inflata."

in seinem Gesetze gegen die Manichäer vom J. 296 spricht sich schon die entschiedenste und ausschließendste Zuneigung zum alten Heidenthum aus), doch aber aus Politik und Klugheit, wegen der nunmehrigen Gesetzmäßigkeit des christlichen Körpers, wegen der großen Anzahl der Christen, und weil von jeher blutige Verfolgung vielmehr die Ausbreitung des Christenthums gefördert hatte, vielleicht auch mit aus einem Menschlichkeitsgefühle, den Christen Duldung gewährt. Endlich aber vermochte doch den unermüdlichen dringenden Vorstellungen seines Schwiegersohnes Galerius und dem durch die Heidenwelt hindurch gehenden dumpfen Brüten, das der Christen Blut verlangte, der alternde und kranke Diocletian nicht mehr zu widerstehen. Der Befehl (vom J. 298), daß alle Soldaten an den Opfern Theil nehmen sollten, der viele Christen dem Heere entzog, war nur das noch ganz einzeln stehende Vorspiel der Verfolgung, die endlich im J. 303 bei einer Zusammenkunft des Galerius mit Diocletian zu Nikomedien in Bithynien anhob. Am 23. Febr., einem heidnischen Hauptfeste, wurde — als Signal zu Weiterem — die prächtige Kirche zu Nikomedien niedergerissen, und die darin verwahrten Codices der heil. Schrift verbrannt, und bald darauf, an vielen Orten gerade zu Ostern, ward das kaiserliche Edict angeschlagen: Alle gottesdienstlichen Versammlungen der Christen sollten zersprengt, alle christlichen Kirchen zerstört, alle Codices der heil. Schrift ausgeliefert und verbrannt werden, alle hartnäckigen Christen ihre Würden oder bürgerlichen Gerechtsame, alle christlichen Sclaven für immer die Hoffnung auf Freilassung verlieren, auch die Folter vor Gericht auf jeden Christen, der nicht verleugne, ohne Unterschied anwendbar seyn (vgl. Euseb. h. e. VIII, 2. und Rufins Uebersetzung, und Lact. de mort. perss. c. 13.). Ein Christ, der seinen christlichen Beruf verkannte, riß das Edict ab, und ward hingerichtet. Bald darauf brach im kaiserlichen Palaste Feuer aus; Galerius beschuldigte die Christen der Anstiftung, und ließ viele verhaften und foltern. Lactantius aber sagt, daß Galerius selbst das Feuer angelegt habe. Nach Constantin (oratio ad sanctor. coet. c. 25.) war ein Blitz die Ursach; nach Eusebius (h. e.) ist sie nicht bekannt. Der einzige Lactantius spricht noch von einer zweiten Feuersbrunst nach 14 Tagen. — Nur ein Theil der Christen verstand sich dazu, die heil. Schrift zur Vernichtung auszuliefern, und sie wurden als Traditores aus kirchlicher Gemeinschaft excommunicirt; die Standhaften dagegen, wenn sie zumal selbst dazu sich nicht verstehen konnten, milde Beamte mit Schriften der Häretiker fürlieb nehmen zu lassen, wurden in Folge des die Auslieferung unbedingt fordernden Edicts nicht blos, sondern auch zufolge zweier kurz darauf erschienenen speciellen kaiserlichen Befehle, auf alle Weise von den Heiden gemißhandelt. Eine Empörung in Syrien gab dem Galerius Veranlassung zu neuen schweren Beschuldigungen gegen die Christen, und nun erging nach allen Provinzen das zweite Edict, daß alle christlichen Geistlichen als politisch verdächtig gefangen gesetzt werden sollten (Euseb. h. e. VIII, 6.). Bald waren alle Gefängnisse voll, und jetzt erschien das dritte Edict (Euseb. l. l.), daß sie auf alle Weise mit Gewalt zum Opfern gezwungen werden sollten. Dieser Befehl ward in einem vierten Edict vom J. 304 (Euseb. de martyribus Palaestinae — hinter h. e. lib. VIII. — c. 3.) auf alle Christen ausgedehnt.

Nun war die Procedur gegen die Christen (welche selbst ein neuer

christlicher Scribent[1]) nur auf die Schuld der Christen — als „Aufrührer" — zu schieben die Stirn hat) vollständig in Gang gebracht, und sofort trat der Gipfelpunkt der langwierigsten und blutigsten (zugleich auch schandbarsten) aller Christenverfolgungen ein[2]); Schonung des Lebens war bei der befohlnen Inquisition natürlich nicht bedingt, und man wüthete in zügelloser Grausamkeit unbeschreiblich. — Als hätte selbst die wilde Thierwelt sich vor den Greueln entsetzt, so erzählt Eusebius (h. e. VIII, 7.) als Augenzeuge Beispiele, wonach man in Phönicien vergeblich Märtyrerschaaren den Tod auf diese Weise zu geben trachtete. Die Bären und Panther prallten von den Märtyrern zurück. Man ersann deshalb unthierische Martern. Gleich zu Anfang der Verfolgung ward ein christlicher kaiserlicher Hofdiener zu Nikodemien, Petrus (Euseb. h. e. VIII, 6.), durch Geißeln zerfleischt; dann goß man Salz und Essig in die Wunden; endlich, da er standhaft blieb, ward er langsam über einem Feuer geröstet. Man fand es aber in der Folge langweilig, so nur Einzelne zu verkohlen, und zündete große Feuer an (Lact. de mort. c. 15.), um ganze Mengen zu verbrennen. Andere band man an Mühlsteine, und versenkte sie ins Meer. Um den Christen auch alle Gelegenheit zum Empfang eines gerechten Urtheils abzuschneiden, errichtete man bei den Gerichtshöfen Altäre, auf denen sie erst opfern sollten, ehe sie nur zum Verhör gelangten. — Die Geschichte berichtet ausführlich über einzelne Gegenden. In Aegypten wurden ganze christliche Familien aufgerieben durch Feuer, Wasser, Schwert, nach vorgängiger Foltermarter. Einige tödtete man auch durch Hunger, Andere durch Kreuzigung; von den letzteren kreuzigte man manche mit dem Haupte nach unten, und ließ sie leben, bis sie so vor Hunger starben (Euseb. h. e. VIII, 8.). In Alexandrien, berichtet der Bischof Phileas von Thmuis, der damals dort gefangen saß, und endlich selbst Märtyrer ward (Euseb. h. e. VIII, 10.), wurden Christen mit zurückgebundenen Händen an eine hölzerne Maschine befestigt, und alle ihre Glieder auseinander gerenkt. Anderen zerrissen die Folterknechte den ganzen Leib mit eisernen Nägeln, in den Seiten, am Vorderleibe, an den Beinen und an den Wangen. Andere hängte man an der einen Hand auf, und ließ alle ihre Gelenke auseinander zerren; noch Andere wurden in Ketten aufgehängt, so daß die Füße die Erde nicht berühren konnten, damit die Ketten um so tiefer und schmerzhafter einschnitten. Man bemühte sich auch, die Gefolterten wieder zu heilen, um sie von neuem foltern zu können. In Thebais (Euseb. h. e. VIII, 9.) zerfleischte man die Christen am ganzen Leibe mit Muschelschalen, bis sie starben. Weiber, völlig entblößt, wurden an einem Fuße hoch aufgehängt. Andere wurden zwischen zusammengezwängte Baumzweige befestigt, und durch deren Ausdehnung auseinander gerissen. Und dies geschah Jahrelang. 10, 30, 60, ja 100 Bekenner auf einmal, Männer und Weiber mit allen ihren Kindern, wurden gemordet.

---

1) Burckhardt a. a. O.

2) Denkwürdig übrigens, daß die Diocletianische Verfolgung, so sehr sie durch Dauer, Ausdehnung und Greuel alle früheren überbot, gleichwohl weit weniger Lapsos aufwies, als die Decianische, vielmehr im Gegentheil vielfach das Schauspiel darbot, daß die Christen freiwillig zu den Richtstühlen sich drängten; s. Euseb. h. e. VIII, 9. (woneben dann freilich auch Beispiele vorkamen, daß manche im Angesicht des bevorstehenden Foltertodes lieber zuvor einen freiwilligen Tod angesichts der Heiden erwählten — Euseb. h. e. VIII, 12.).

„Die Mordschwerter selbst, sagt Eusebius (l. l. c. 9.), wurden zuletzt stumpf und zerbrachen als abgenutzt; die Henker ermüdeten und mußten sich ablösen; die Christen aber stimmten dem allmächtigen Gott zu Ehren Lob- und Danklieder an bis zum letzten Hauch ihres Lebens.“ In Pontus durchbohrte man Christen die Finger von den Spitzen der Nägel an mit spitzigen Pfriemen, begoß den Rücken mit geschmolzenem noch glühenden Blei, um anderer eben so furchtbaren, als schandbaren Martern[1]) zu geschweigen (Euseb. h. e. VIII, 12.). Ja christliche Jungfrauen hatten eben jetzt zumal nicht selten noch Schwereres zu dulden, als den Martertod (l. l. c. 12. und anderwärts)[2]). In Antiochien röstete man die Märtyrer langsam über dem Feuer; in Kappadocien zerbrach man ihnen die Beine; in Mesopotamien hing man sie an den Füßen auf, und machte unter dem Kopfe ein gelindes erstickendes Feuer (l. l. c. 12.). In Phrygien wurde eine ganze christliche Stadt, von Bewaffneten umzingelt, angezündet, und alle Bewohner mußten verbrennen (l. l. c. 11.). — Da man endlich des Mordens müde wurde und den Kaisern einen Anschein von Lindigkeit zu leihen wünschte, so begnügte man sich, den Christen die Augen auszureißen oder ihnen das eine Bein abzuschneiden[3]). Unzählige wurden so oder ähnlich verstümmelt, und darnach zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt (l. l. c. 12.). Noch nie war ein so planmäßiger Versuch in satanischem Grimm gemacht worden, das Evangelium zu vertilgen.

Schon triumphirten die Kaiser in Inschriften: nomine Christianorum deleto, qui rempublicam evertebant, und superstitione christiana ubique deleta. Aber doch zu früh. Wie hätte die Kirche vernichtet werden können! Von Anfang an waren ohnehin die kaiserlichen Edikte nicht allenthalben gleich pünktlich vollzogen worden; ja Constantius Chlorus im Occident hatte überhaupt nichts gethan, als nur einige Kirchen niederreißen lassen (Lact. de mortt. c. 15.), und noch freier konnte er wirken für die Christen, nachdem 305 die beiden Augusti ihre Würde den bisherigen Cäsaren übergeben hatten[4]). Auch Maxentius, der sich 306 zum Regenten von Rom aufgeworfen, — ein Tyrann, der am Ende die greulichsten Zauberkünste übte (Euseb. h. e.

1) Die Schaamtheile wurden mit glühendem Blei ausgebrannt u. s. w.

2) Eben in der Diocletianischen Verfolgung war es ja, wo die schandbare Praxis, die früher nur vereinzelt stand, fast zur Norm ward, wonach man christliche Frauen und Jungfrauen, die den Glauben nicht verleugnen wollten, der Schändung durch das niedrigste Gelichter preisgab (wenn sich nicht selbst Herrscher, wie Maximinus und Maxentius, hergaben, diese Strafe in eigner Person zu vollziehen); und allerdings war der Geist der damaligen Kirche wohl geneigt, wenn in solchem Falle Christinnen einen freiwilligen Tod der äußersten Schmach vorzogen, solchen Selbstmord, der ja freilich, wenn irgend einer, ein milderes Gericht anspricht, nicht mit Mißbilligung, sondern eher mit Anstaunen zu begleiten. So berichtet Eusebius h. e. VIII, 12. den freiwilligen Tod einer christlichen Matrone und ihrer beiden Töchter zu Antiochien, und derselbe h. e. VIII, 14. das Ende einer Anzahl Alexandrinischer Christinnen, die so dem schändlichen Maximinus zu entgehen trachteten, und einer Römerin, die nur so den schandbarsten Schergen des Maxentius entrann.

3) Das, sagt Eusebius (h. e. VIII, 12.), hieß bei den Kaisern Menschenliebe.

4) Beide lebten nun in Zurückgezogenheit; Diocletian verging an einer langwierigen schmerzhaften Krankheit, Maximian endete sein Leben durch einen Strick (Euseb. h. e. VIII. supplem.).

VIII, 14.)[1]) — stellte sich aus Politik den Christen ziemlich günstig. Zwar war nun seit 305 der neue Cäsar des Galerius, der schändliche Maximinus[2]), ein eben so wüthender Feind der Christen, und die blutigste und die schandbarste Verfolgung erwachte darum im Orient immer von neuem (Euseb. l. l. c. 14.). Um absolut die heidnischen Zwecke zu erreichen, mußten im J. 308 alle Eßwaaren auf den Märkten mit Opferwasser oder Opferwein begossen werden, und im J. 310 wurden 39 palästinische Confessoren zugleich enthauptet. Aber dies war auch das letzte Blut, das in dieser Verfolgung floß. Galerius selbst, ihr Urheber, ward durch eine fürchterliche Krankheit[3]) zur Besinnung geführt. Er sah, daß es in keines Menschen Macht stand, die Christen zu vertilgen, und empfand in seinem Elend das Richteramt ihres Gottes. So nahm er denn selbst durch ein förmliches Edict (311) die Verfolgungsmaßregeln zurück. Seine Absicht, erklärt er, die Christen zur Religion ihrer Väter zurückzuführen, sei nicht erreicht, sie selbst nur an der Verehrung ihres eignen Gottes verhindert worden; so sollten sie denn nunmehr geduldet seyn, und nun zu ihrem Gott für des Reichs und Kaisers Wohl, wie für ihr eignes beten [Offenb. 3, 9.][4]). — Damit waren die allgemeinen Christenverfolgungen im römischen Reiche zu Ende.

§. 11.

Negative Seite der Ausbreitung des Christenthums.

B. Christusfeindliche Schrift und christliche Antwort darauf.

I. Schriftliche Christengegner.

Nicht blos Gewalt war dem Evangelium entgegen getreten. Auch eine Reihe schriftlicher Gegner hatte sich dagegen erhoben; aber weder alle in besonderen Werken gegen dasselbe, — denn dazu war nur Wenigen eine neue Religion wichtig genug —, noch alle auf dieselbe Art. Stoiker, wie der Kaiser M. Aurel, sahen und verachteten in den Christen nur armselige Schwär-

---

1) „Bald — erzählt Eusebius — ließ er schwangere Weiber aufschneiden, bald durchsuchte er die Eingeweide neugeborner Kinder“ u. s. w.

2) Ein Mensch, der täglich einen Eimer Wein und 40 Pfund Fleisch zu genießen pflegte, und u. A. auch die Praxis übte (Lact. de mortt. c. 38), „ut ipse in omnibus nuptiis praegustator esset.“

3) Alle seine unteren Theile gingen in Fäulniß über, er wurde von Würmern angefressen, und ein unerträglicher Gestank schwebte über dem kaiserlichen Palaste (Aerzte, die ihn nicht ertragen konnten, mußten es mit dem Leben büßen) — Euseb. h. e. VIII, 16.

4) Das Edict steht griechisch bei Eusebius h. e. VIII, 17. und lateinisch bei Lactantius de mortibus persecutorum c. 34. Es war darin offen ausgesprochen, es sei den Christen hinfort erlaubt, ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita — wie die Recension des Edicts bei Lactantius fortfährt — ut ne quid contra disciplinam agant. Dieser Ausdruck ist allerdings mehrdeutig. Er enthält am natürlichsten die Bedingung der Duldung, „nur daß sie nichts gegen die Ordnung des Staats unternähmen.“ Damit indeß ließe sich der Ausdruck in der Eusebianischen Recension schwer vereinigen: ὥστε μηδὲν ὑπεναντίον τῆς ἐπιστήμης αὐτοὺς πράττειν, ein Ausdruck, der vielmehr die Art und Weise der ausgesprochenen Duldung weiter darzulegen scheinen könnte: ita ut nihil contrarium disciplinae suae deinceps facere cogantur (nach Valesius' Uebersetzung).

mer (vgl. Arrian. diatrib. IV, 7.).[1]) Spötter über alle Religion, wie der stilgewandte Epikureer Lucian von Samosata — um 180 — (besonders de morte Peregrini c. 11—16.), lachten, wie über Alles, auch über das Christenthum[2]), und machten über den thörichten Unsterblichkeitswahn, die den Betrügern willkommene, gutmüthige Wohlthätigkeit und „unkritische Leichtgläubigkeit", die närrische Bruderliebe der Christen sich lustig[3]). Ernste, systematische Neuplatoniker hingegen[4]), auf demselben Standpunkte, der Andere ans Christenthum hinleitete, zu fest sich bauend, stellten ein verfeinertes Heidenthum[5]) in heftiger Erbitterung dem Christenthum entgegen. Dabei rief jedoch die diesen Allen inhärirende un- und widerchristliche Richtung nicht immer eine specielle Polemik gegen das Christenthum hervor.

Der Erste, welcher in einem besonderen, uns in Fragmenten (bei Orig. c. Cels.) erhaltenen, Werke die Christen angriff, und dessen Versuch, das Christenthum eben mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Wissenschaft zu vernichten, ein Bewußtseyn der Thatsache verräth, daß dasselbe in der gebildeten Welt Eroberungen zu machen anfing und nicht mehr ignorirt werden konnte[6]), war Celsus (um 150) in seinem Ἀληθὴς λόγος, ein philosophischer Eklektiker und inconsequenter Platoniker, nicht ohne Scharfsinn und sarkastischen Witz, aber ganz ohne gründliches Urtheil und Tiefe, und zu wenig ernst, um in den inneren Zusammenhang dessen, was er, von Juden besonders, über Jesu Geschichte und Religion mancherlei gehört und empfangen, sichtend eindringen zu wollen; wahrscheinlich (schon nach der Andeutung von Origenes contra Cels.) mit Celsus, dem gleichzeitigen Epikureer, identisch[7]). In der Schrift des Celsus nun finden sich alle Elemente der

---

1) „Wie groß doch," ruft M. Aurel aus (monol. XI, 3), „ist die Seele, die, wenn sie sich vom Leibe lösen soll, bereit ist, entweder auszulöschen oder verstreuet zu werden, oder noch fortzudauern! Bereit aber ist sie, wenn diese Bereitwilligkeit aus selbsteigener Entscheidung kommt, nicht aus bloßem Eigensinn, wie bei den Christen, sondern besonnen, mit Würde und ohne theatralisches Schaugepränge!"

2) Lucian verlacht es aber nicht als solches, sondern nur als eine neue Art des alten religiösen Wahns.

3) Vgl. auch A. Planck Lucian und das Christenthum, in den Theol. Studd. 1851. H. 4. S. 826 ff.

4) Die Stifter dieser neuplatonischen Schule waren Ammonius Sakkas in Alexandrien (gest. um 243) und der Aegyptier Plotinus, der philosophische Mystiker (gest. 270; vgl. Neander Die Lehre des Plotinus, in seinen Wissenschaftl. Abhandll., herausg. v. Jacobi. Berl. 1851. S. 208 ff.): beide geistige Nachfolger eines Plutarch von Chäronea, des priesterlichen Philosophen (gest. 120), Apulejus von Madaura (gest. 170), und Maximus von Tyrus (gest. 190).

5) Der Neuplatonismus wollte alle philosophischen Schulen in ihrer tieferen Einheit und alle Sagenkreise des Heidenthums in ihrer religiösen Grundbedeutung uniren. Die Götter wurden gedacht als einem höchsten Urgrunde untergeordnet, als die persönlichen Kräfte des göttlichen Weltlebens, theils überweltliche, theils der Welt als Herrscher vorgesetzt, oder als Diener verbunden. Die Mantik und Magie wurde gerechtfertigt aus dem nothwendigen Zusammenhange aller Erscheinungen kraft der Einheit des Weltprincips; u. s. w.

6) „Man mochte es als Stoiker wie M. Aurel selbstgenugsam verachten; man mochte es als Epikureer wie Lucian leichtsinnig verlachen; man mochte es als polytheistischer Platoniker wie Celsus sittlich hassen: ignoriren konnte man es nicht mehr."

7) Ein Epikureer, bedient er sich etwa nur platonischer Ansichten, öffnet er sich nur eklektisch platonischen Einflüssen, um eine geistige Macht dem Christenthum entgegen zu stellen.

antiken Philosophie vertreten, um gegen das Christenthum zu kämpfen. Der Ursprung des Christenthums liegt ihm im Judenthum, das, selbst verachtet und verachtenswerth, um so mehr den Stempel der Schmach auf das drücken müsse, was von ihm verworfen ist. Die christliche Grundidee, die Messias- und Logosidee, werde vollständig durch die Anschauungen der griechischen Weisen befriedigt, nach ihrer speculativen Seite durch Platonismus [1]), nach ihrer ökonomischen durch Stoicismus [2]). Die Consequenz endlich des Christenthums führe zur Aufhebung jeder socialen und politischen Ordnung. Celsus' positive Beweisführung ist also, daß, was das Christenthum Wahres enthalte, es von den Griechen und Römern entlehnt habe, die es in viel besserer Weise besäßen [3]).

Ein tieferer Gegner des Christenthums war der Neuplatoniker Por-

---

Die Leichtigkeit und Seichtigkeit des Verfahrens des Celsus, wonach er, eben so ungeneigt als unfähig, wahrhaft kritisch zu Werke zu gehen, die widersprechendsten Beschuldigungen (blinden Glaubens und endloser Meinungsdivergenz, Hangens nur am Unsichtbaren und Klebens am Sinnlichen u. s. w.) auf die Christen häuft, paßt gerade wohl zu dem Charakter des Epikureers, obgleich er es sich eben selbst nicht verhehlen mochte, daß nackter Epikureismus gegen das Christenthum nichts vermöge, und deshalb sein sinnlich epikureisches Wesen in eine geistig platonisirende und eklektisch philosophische Form hüllte. Diese Identitäts-Annahme ist, da wir einen gleichzeitigen Epikureer Celsus kennen, der gegen die Magie geschrieben, und an welchen Lucian sein Werk Pseudomantis gerichtet hat, und Origenes selbst diesen als den von ihm bekämpften Christengegner sich denkt, so wohl immer noch die wahrscheinlichste. Vgl. übrigens J. F. Fenger Dé Celso, Christianorum adversario, Epicureo. Havn. 1828.; F. A. Philippi De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere [eklektisch epikureisch]. Berol. 1836. 8.; Bindemann Ueber Celsus u. s. Schr. gegen die Christen, in Illgen Zeitschr. 1842. H. 2., und Baur Das Christenthum der drei ersten Jahrhh. 1853. S. 368 ff.

1) Der Kosmos selbst der ewige Sohn Gottes.

2) In der ewigen Evolution und Revolution der Natur entstehe und verschwinde zugleich das Uebel.

3) Aus den Bruchstücken des Celsus bei Origenes läßt sich freilich ein in allen Zügen sicheres Bild desselben nicht gewinnen. Er zeigt sich mit dem Inhalte des A. und N. T. theilweise bekannt; er weiß etwas von dem Gegensatze zwischen Judenthum und Christenthum er kennt selbst mehrere Secten innerhalb der christlichen Kirche; er hat auch von den apologetischen Schriften der christlichen Kirche Notiz genommen. Aber sein Wissen von dem Allen ist oberflächlich und wirr. Von dem sittlichen Element des Christenthums hat er keine Ahnung; er sieht im Christenthum nichts als einen großartigen Betrug von Anfang an und bei den Christen reine Willkür, Neuerungssucht, Rechthaberei und Sectirerei, ja in den Agapen selbst einen revolutionären Geheimbund. Ebensofern liegt ihm das dogmatische Element, der christliche Gottesbegriff in seiner lebendigen Fülle. Er stößt sich als Platoniker im Christenthum ebensosehr an der Herablassung Gottes zur Endlichkeit, wie als Pantheist an der Erhebung des Menschengeschlechtes zum Mittelpunkt der Schöpfung. Das A. T. ist ihm schon wegen seiner vielen anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke zuwider, und auch die evangelische Geschichte verwirft er als in sich unwahrscheinlich und Gottes unwürdig. Den ärgsten Anstoß aber nimmt er an dem Mittelpunkte der christlichen Heilslehre, an der Vergebung der Sünden. — Daneben tritt er dann aber zugleich als eifriger Vertheidiger des Heidenthums auf, indem er durch die philosophische Unterscheidung zwischen einem absoluten Gott und göttlichen Mittelwesen, den Dämonen, die volksthümliche Vielgötterei rechtfertigt. Niemand, sagt er, dürfe die Religion seines Volkes aufgeben, weil er sich damit auch der natürlichen Ordnung entziehe, nach welcher jedem Volke gewisse Dämonen gleichsam als Unterbeamte des höchsten Gottes vorgesetzt seien. Und hier ist der Punkt, wo sich seine philosophische Anschauung mit der gemeinen verbindet, und an dieser Stelle wird er aus einem Vertheidiger des Heidenthums fast zum Missionar für dasselbe, so angelegentlich sucht er die Christen für seine Dämonenlehre zu gewinnen.

phyrius aus Tyrus, Plotins Schüler, geb. 233, gest. zu Rom 304 [1]), in seinen, bis auf wenige Fragmente (bei Euseb. h. e. VI, 19.) verlorenen, *Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι* 15 BB. Ihm, einem Manne orientalischen Geistes, dem er eine griechische Form gegeben (nach Socrates' nicht genug beglaubigter Nachricht ein christlicher Apostat), war das Christenthum schon als unvaterländische Religion verhaßt. In jenem seinem Werke „gegen das Christenthum" suchte er insbesondere auch die Blößen der allegorisirenden Interpretation gegen die Christen auszubeuten. Ueberhaupt nimmt Porphyrius' Bestreitung da und dort die Miene der Kritik an. In dem Bilde Christi findet er eine Menge innerer Widersprüche; bei den Aposteln weiß er schon einen Unterschied von einer Lehre Christi und einer Lehre von Christo. Besonders gern weilt er beim Gegensatze petrinischer und paulinischer Kirche. Im Ganzen und Großen ist ihm das Christenthum eine Unterbrechung der geschichtlichen Continuität, ein Zurücksinken in Rohheit; Christus das Zerrbild der heiligen Gestalt des Pythagoras. — Minder directen Gegensatz gegen das Christenthum athmet ein anderes Werk des Porphyrius: ein System der Theologie aus den alten vorgeblichen Orakelsprüchen zur Bestätigung des Heidenthums, *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, wovon größere Fragmente uns geblieben sind (bei Euseb. praepar. ev. und demonstr. ev.) [2]). Er wollte hier dem allgemein gefühlten Bedürfnisse nach einem verläßlichen Religionsunterrichte zu Hülfe kommen; er erklärt dabei unter Anderem (Euseb. dem. ev. III. p. 134.), Jesus sei ja nicht etwa zu lästern, nur die Christen seien zu bedauern, die ihn als Gott verehrten [3]).

Der 3te und letzte unmittelbare literarische Gegner des Christenthums in den 3 ersten Jahrhunderten war Hierokles, Statthalter in Bithynien und sodann in Alexandrien unter Diocletian und Hauptheilnehmer an seiner Verfolgung (nach Lactant. de mort. pers. c. 16.), Verfasser der *Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς Χριστιανούς* 2 BB. Er gab sich hier als „unpartheiischen Wahrheitsfreund", wiederholte aber als plumper Neuplatoniker nur vieles schon von Celsus und Porphyrius Gesagte, zugleich mit schaamlosen Lügen über die Geschichte Christi, den er übrigens als unbedeutenden magischen Wunderthäter dem berühmten heidnischen Theosophen und Thaumaturgen Apollonius von Tyana (der ja selbst die Sprache der Thiere verstanden) weit unterordnete.

Auch die mährchenhaft vergötternde Biographie dieses heidnisch religionsphilosophischen Heros Apollonius von Tyana (geb. 2 v. Chr., gest. 96 oder 97 n. Chr.) durch den Rhetor Philostratus (230), welcher ihn als das Ideal eines frommen von den Göttern wundersam verherrlichten Weisen zeichnet, hat man wohl als förmliche Gegenschrift gegen das Christenthum betrachten wollen, und die Geschichte des Apollonius, namentlich in Philostratus' Munde, weist allerdings auf eine Philosophie hin, welche den christlichen

1) Luc. Holstenii Diss. de vita et scriptis Porphyrii. Rom. 1630.

2) Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda libror. reliquiae, ed. G. Wolff. Berol. 1856. 8.

3) Vgl. Ullmann Einfluß des Christenth. auf Porphyrius (vorzüglich mit Bezug auf dessen von Majus zuerst edirte Epistola ad Marcellam uxorem), in den Theol. Studd. 1832. Heft 2. S. 376 ff.

Glauben durch Nachahmung seiner über natürlichen Eigenthümlichkeit bekämpfte[1]); doch war der Gegensatz kein directer[2]).

Während so die Heiden auch literarisch dem Evangelium entgegentraten, gingen allerdings von den Juden besondere Gegenschriften gegen das Christenthum nicht aus; doch blieben auch sie nicht müßig. Vielmehr umschanzten sie eben jetzt das A. T. mit antichristischen Menschensatzungen, die gegen alle Erkenntniß des erschienenen Messias sie verhärteten; und diese alten (theils halachischen d. i. gesetzlich ritualen, theils hagadischen d. i. geschichtlich legendenhaften) Traditionen liegen gesammelt vor in dem kolossalen, mikrologisch-scholastischen Schriftwerke des Talmud (d. i. doctrina, von לִמֵּד)[3]). Das älteste Corpus dieses traditionellen jüdischen Gesetzes redigirte zu Tiberias, nach den Vorarbeiten Akiba's (des Anhängers Barcochba's, hingerichtet im Hadrianischen Kriege) und des Patriarchen Simon, des Sohnes Gamaliel's, des Lehrers Pauli, (um 166), gemäß den Principien der Hillelschen Schule, Jehuda ha-Nasi, zubenannt der Heilige (Juda der Heilige, im J. 219). Das ist die Mischna (d. h. zweites Gesetz). Neben ihr läuft dann noch ein zwiefacher voluminöser Commentar; einestheils der palästinische Commentar zur Mischna, die sog. jerusalemische Gemara[4]) (die Gemara der Occidentalen d. h. der Palästinenser), deren Redaction fälschlich dem R. Jochanan zugeschrieben wird, die aber wirklich, da schon Diocletian, Julian 2c. darin erwähnt werden, sicher nicht vor dem letzten Drittel des 4ten Jahrh. zu Stande gekommen ist; anderentheils die noch ausführlichere babylonische Gemara (die die Mischna commentirende Gemara der Morgenländer d. h. der babylonischen Juden), welche die Prävalenz über die jerusalemische erlangt hat, und deren Schlußredaction in das 6te Jahrh. fällt; R. Asche und R. Jose, beides Vorsteher persischer Akademieen, waren die Hauptordner dieses riesenhaften Nomokanons.[5])

II. Christliche Apologeten[6]).

Aller Verfolgung durch Gewalt und Schrift hatten die Christen bis auf Hadrians Zeit nichts als einzelne Betheurungen ihrer Unschuld, ihr Leben

---

1) Vgl. übrigens Baur Apollonius von Tyana und Christus. Tüb. 1832.; A. Chassang Apollonius de Tyane. Par. 1862.; J. Müller Apoll. v. Tyana, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1864 H. 1. S. 33 ff., und Dess. Zur Apollonius-Literatur, ebd. 1865. H. 3. S. 412 ff.

2) Inzwischen ist immerhin die Vergleichung der beiden Zeitgenossen Jesus und Apollonius interessant genug. Wenn aber Jesus in glaubhaften Berichten der Urzeit und in den großartigsten Ergebnissen der Geschichte 2er Jahrtausende Zeugniß für seine eigne Persönlichkeit empfangen hat: ist und bleibt freilich des Apollonius ganze Geschichtlichkeit in tiefes mysteriöses Dunkel gehüllt, das kaum durch schwachen historischen oder vielmehr un- oder nachhistorischen Schimmer scheinbar gelichtet wird.

3) Der Talmud, nebst der ganzen Traditionskette, wird unter den Juden nur von der jüdisch orientalischen Secte der Karäer — im Gegensatz der Rabbaniten — verworfen.

4) Gemara d. i. nach hebräischem und chaldäischem Sprachgebrauche Vervollständigung, nach rabbinischem ebenfalls doctrina, wie Talmud.

5) G. Surenhus Mischna, Text mit lat. Uebersetzung und jüdischen Commentaren. Amsterd. 1698—1703. 6 Bde. Fol.; dieselbe deutsch übers. u. mit Anmm. v. J. J. Rabe, Onolzb. 1760—63. 6 Bde. 4. — Le Talmud de Babylone, traduit en langue franç. et complété par celui de Jérusalem, par l'abbé L. Chiarini. 2 Bde. 1831. 8. (durch den Tod des Herausgebers unterbrochen). — E. M. Pinner Compendium des hierosolymit. u. babylon. Talmud. Berl. 1832. 4.; u. Dess. Taldmud Babli, Babylon. Talmud 2c. (rabbinisch und deutsch). gr. Fol. Berl. seit 1842. — Vgl. De Rossi Dizionario storico degli autori ebrei. Parm. 1802. 2 Bde. 8. (s. v. Talmud); Jost Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccab. Berl. 1820 ff. 9 Bde., u. A.

6) Vgl. J. A. Fabricius Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamb. 1725. 4.; u. H. G. Tzschirner Der Fall des Heidenthums, herausg. von Niedner. Thl. I. Lpz. 1829.

und eine schweigende Ergebung entgegengesetzt[1]) Von Hadrians Zeit an aber trat dem widerchristlichen Worte und Werke des Angriffs auch das christliche Wort der Vertheidigung entgegen, und die Blüthe der alten Apologetik fällt dann in die Zeit, als die Kirche von Furcht und Hoffnung gleich bewegt und jeder Ansicht offenes Aussprechen vergönnt war, in die Zeit der Antonine. Da die alten Christengegner das kosmische Princip dem christlichen (gottmenschlichen) entgegenhalten, den Staat der ecclesia, die Philosophie dem Glauben, die Cultur der christlichen Weltanschauung: so erweisen die Apologeten das Christenthum als die wahre Philosophie, als das Princip ächter Sittlichkeit, als Durchdringung von Religion und Cultur, als staatserhaltend und staatsbildend. Dabei sind die christlichen Apologieen dieser Zeit zwiefacher Art. Sie haben entweder den Zweck, vor den römischen Kaisern, dem Senate oder den Statthaltern die Sache der bedrängten Christen officiell zu führen (denn daß dies eine bloße leere Einkleidungsform gewesen sei, wie die von den heidnischen Rhetoren gewählten, dies haben Bayle, Semler, Henke u. A. ohne triftigen Grund vermuthet); oder sie enthalten eine allgemeine Darstellung der christlichen Lehre, für alle Gebildete bestimmt.

Die frühsten Apologieen, welche, auf Umstimmung der heidnischen Behörden zu Gunsten der Christen bedacht, officiell gleichsam handeln, sind uns fast nur noch dem Namen nach bekannt. So übergaben Vertheidigungsschriften dem Kaiser **Hadrian** (gegen 130) **Quadratus** (Euseb. h. e IV, 3. vgl. h. e. III, 37., wo diesem Qu. der Tradition zufolge die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird), vielleicht (nach Hieron. catal. c. 19.) Bischof von Athen, welcher selbst noch solche gesehen zu haben bezeugt, die von Jesu geheilt, ja vom Tode erweckt waren (Euseb. IV, 3.), und dessen Schrift im 7ten Jahrh. (Photius bibl. cod. 162.) noch verhanden war, und **Aristides** (Euseb. h. e. IV, 3.), ein früherer Athenischer Philosoph, dessen Apologie man im 17ten Jahrh. im Kloster Medelli bei Athen noch bewahrte[2]); und gleicherweise übergaben dem **Marc Aurel** Apologieen **Claudius Apollinaris**, Bischof von Hierapolis in Phrygien, und der frühere Rhetor **Miltiades** (Euseb. h. e. IV, 26. 27.; V, 17.), sowie **Melito**, Bischof von Sardes in Lydien[3]), (Euseb. h. e. IV, 23), dessen Schrift „an Antoninus Cäsar", um ihn selbst zu gewinnen, neuerlich syrisch aufgefunden seyn will[4]).

Der erste Apologet, dessen Schriften wir noch authentisch besitzen, ist **Justinus Martyr** zur Zeit der Antonine; der Verfasser zweier durch Einfachheit und Innigkeit ausgezeichneter **Apologieen**, einer größeren, die jetzt die 2te, aber der Zeit der Abfassung nach wohl die erste ist, und einer klei-

---

1) Die absurde Behauptung eines politischen Geheimbundes der Christen in A. **Keßner** Die Agape oder d. geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet. Jena 1819. ist längst vergessen.

2) S. de la **Guilletière** Athènes anciennes et nouvelles. Par. 1676. p. 146.

3) Ueber Melito vgl. die Abhandl. von **Piper**, in den Theol. Studd. 1838. H. 1.

4) Unter Melito's von Sardes Namen nehmlich hat **Will. Cureton** eine Apologie in syrischer Sprache aufgefunden und in seinem Spicilegium syriacum. Lond. 1855 herausgegeben. Sie ist indeß wohl kaum identisch mit der, woraus Euseb. h. e. IV, 23 ein Bruchstück mittheilt, und setzt wohl eine geistigere Betrachtungsweise des Verfassers voraus. Dieser ist denn auch wahrscheinlich nicht Melito, sondern etwa ein Syrer im Anfang des 3ten Jahrh. (Vgl. **Jacobi** in der deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1856. Nr. 14.).

neren[1]); die erstere jedenfalls an Antoninus Pius, die andere vielleicht an M. Aurel, vielleicht aber auch beide[2]) an Pius gerichtet. Freimüthig tritt er vor den „frommen" Kaiser, vor dessen „wahrheitsliebenden" Adoptivsohn (M. Aurel) und dessen anderen „der Wissenschaft ergebenen" Adoptivsohn (L. Verus), sowie vor „den heiligen Senat" und das ganze „Volk der Römer" hin, „für die aus jedem Geschlecht der Menschen ungerecht Gehaßten und Verfolgten" nicht Gnade erflehend, sondern Gerechtigkeit fordernd von den Herrschern, die er mit „Leben und Lehre" der Christen bekannt zu machen sich berechtigt und verpflichtet achtet[3]). — Während aber so Justin in den beiden Apologieen zu den Heiden redet, bietet auf der anderen Seite eine Apologie des Evangeliums gegen die Juden sein Dialogus cum Tryphone (mit dem Juden Trypho), welcher den ganzen damaligen Stand des Judenthums und seiner Haupteinwürfe gegen das Christenthum getreu abspiegelt[4]). — Unter Justins Namen laufen endlich auch noch 2 Ansprachen an die Hei-

1) Daß die Apologie, welche in den herkömmlichen Ausgaben als die erste erscheint, wirklich die zweite sei, erhellet aus der Art, wie sie Eusebius citirt h. e. II, 13 und IV, 16. (womit dann freilich das Citat h. e. IV, 17. nicht stimmt, wahrscheinlich bei einem momentanen Fehlgreifen des Eusebius). Vgl. auch F. C. Boll Ueber das Verhältniß der beiden Apologieen des Justinus M., in Illgen Zeitschr. 1842. H. 3.

2) Neander's Kirchengesch. Bd. I. Abth. 3. S. 1112 ff.

3) Die Lehre betreffend, weist er vor Allem den Vorwurf des Atheismus zurück. Dabei behandelt er die Menschwerdung des Logos als Mittelpunkt des Christenthums. In Betreff des Lebens, wo man die Christen grober Unsittlichkeit zieh, hebt er die sittlichen Vorschriften des Christenthums selbst hervor, und weil zu den Vorwürfen der Unsittlichkeit die Abendmahlsfeier den Anlaß gegeben, lichtet er am Schlusse seiner ersten Vertheidigung mit besonderer Sorgfalt das Dunkel, das auf jenem „Mysterium" lag. Als Apologet aber hatte er nicht blos darzulegen, was das Christenthum war und nicht war; er mußte auch die Wahrheit desselben darthun. Die Hauptbürgschaft für sie findet er weniger in Christi Wundern, als in den wunderbaren Erfüllungen der alten Weißagungen an ihm und seiner eigenen nach ihm, und daneben in den geistigen, sittlichen und charismatischen Wundern innerhalb der Christenheit, sowie in der übermenschlichen Vortrefflichkeit der christlichen Lehre, wobei er, was den Heiden als größte Thorheit erschien, die Verehrung eines „gekreuzigten Menschen an zweiter Stelle nach dem ewigen Gott" und die Auferstehung des Fleisches, vorzugsweise berücksichtigt. Wenn der geschichtliche Sinn der Griechen und Römer besonders an der Neuheit des Christenthums Anstoß nahm, so weist er darauf hin, daß auch unter den Heiden von Anfang an der Logos eine theilweise erleuchtende und heiligende Thätigkeit geübt habe (woneben übrigens Moses und die Propheten älter seien, als alle Profanschriftsteller); und indem er endlich Lehre und Leben der Christen gegen die heidnischen Anschuldignngen vertheidigt, greift er auch Leben und Lehre der Heiden an. Er unterzieht die Erkenntnißquellen der heidnischen Theologie einer scharfen Kritik. Die Götter der Heiden sind ihm Dämonen, durch Wollust gefallene Engel. Kein Wunder daher, daß auch das Leben der Heiden ein Pfuhl von Unsittlichkeit sei. Bei aller Schärfe jedoch wider Lehre und Leben der Heiden ist er doch weit entfernt, die Kluft zwischen Heidenthum und Christenthum recht weit zu reißen. Vielmehr weist er nach, daß bei aller Verschiedenheit Aehnlichkeiten auf beiden Seiten stattfänden, — daher die vielen Anklänge an christliche Wahrheit in heidnischen Schriften —, obgleich er gerade die Cäsaren selbst unerschrocken tadelt.

4) Die jüdischen Haupteinwürfe bezogen sich theils auf den Gottesbegriff, theis auf die Messiasidee, theils endlich auf die Theilnahme am Messiasreiche. Im ersten Bezug konnte man sich nicht darein finden, daß das Christenthum neben dem Schöpfer des Alls scheinbar einen 2ten Gott aufstelle; in dem zweiten ärgerte man sich an einem leidenden, besonders an einem so ehrlos gekreuzigten Messias; in dem 3ten hatte man zwar nichts gegen die Berufung auch der Heiden zum Gottesreiche, forderte aber als Bedingung ihres Eintritts die Beschneidung. Alle diese einzelnen Einwürfe widerlegt Justin, wobei er insbesondere nur dem Jüdischen, welches im Christenthum zur Vollendung gelange, eine bleibende, dem aber, das nur zum Christenthum hinführen solle, eine blos vorübergehende Bedeutung zuschreibt.

den, eine „Rede“ und eine „Ermahnung“, letztere für die Gebildeten, erstere für das ganze Volk, so wie als Muster einer Heidenpredigt die „Epistel an Diognet“ [1]).

Ein nur wenig jüngerer Zeitgenosse Justins war sein weit strengerer Schüler, der nachmalige Gnostiker Tatianus aus Assyrien, gest. um 174, der Verfasser eines nicht auf Umstimmung der Behörden, sondern auf Bekehrung der heidnischen Leser gerichteten apologetischen Λόγος πρὸς Ἕλληνας [2]), zur Vertheidigung der sogenannten „Philosophie der Barbaren“ gegen die Verachtung der Hellenen [3]). — Ihm folgte Theophilus, Bischof von Antiochien (nahe jedoch als Theolog der Alexandrinischen Bildungsweise) [4]), gest. etwa 181, der geistreiche Verfasser 3er BB. an einen Heiden Autolycus, zur Rechtfertigung und Entwicklung der christlichen Lehre [5]). — Sodann Athenagoras, Verfasser einer an M. Aurel gerichteten Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν, einer Schrift von durchsichtiger Klarheit [6]), deren Schreiber in dem Bewußtseyn, daß der Monarch, bei dem er fürbitte, wie an Macht so an Bildung Alle übertreffe (c. 6.), sich eines schönen Stils befleißigt. — Hierauf [7]), am Ende des 2ten und im Anfang des 3ten Jahrh., Clemens von Alexandrien, Verfasser einer gelehrten und geistvollen kurzen Vertheidigungsschrift, seines Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, und sein Zeitgenosse Tertullian zu Carthago, der Verfasser des feurigen und tief inhaltreichen Apologeticus [8]), welcher officiell an den römischen Proconsul und die Präsides in Afrika gerichtet ist, während wesentlich als dasselbe Werk in anderer Form seine (defect auf uns gekommenen) 2 BB. ad nationes, mehr für Heiden aus allen Ständen bestimmt, erscheinen [9]). — Sodann Minucius Felix, ein früherer Rechts-

1) Letztere reizt durch paradoxe Darstellung des christlichen Lebens und lockt durch liebliche Schilderung der Leutseligkeit Gottes, mit dem Hauptzeugniß für die christliche Wahrheit, das in der christlichen Blutzeugenschaft liege.

2) Er (und sämmtliche apologetische Schriften der ältesten Kirche, im 2ten Jahrh.) am besten edirt von dem Benedictiner Prud. Maranus. Par. 1742. fol.; neuerlich von Otto. Jen. 1851. (als Bd. 6. eines Corpus apologetar. christ. sec. II.).

3) Vgl. H. A. Daniel Tatianus der Apologet. Halle 1837. 8.

4) Verfasser auch exegetischer Werke und polemischer gegen Marcion und Hermogenes, die aber nicht auf uns gekommen sind.

5) Theophili ad Autol. libb. cet. ed. Otto. Jen. 1861. (als Bd. 8. des Corp. apologetar.). — W. F. Thienemann Des Theoph. v. Antioch. Vertheidigung des Christenth., übers., mit Einl. u. Erläuterr. Lpz. 1834.

6) Edid. J. G. Lindner. Longosal. 1774.; neuerlich Athenagorae opera ed. Otto. Jen. 1857. (als Bd. 7. des Corp. apolog.).

7) Denn eines Hermias kurze Spottschrift gegen die heidnische Philosophie (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων), ist zu unbedeutend.

8) Nach den Handschriften Apologeticum.

9) Tertullian's Streben als Apologet geht hauptsächlich darauf, das Ausgezeichnete des Christenthums dem Heidenthum gegenüber in seiner praktischen Bedeutsamkeit in einfachen kräftigen Worten darzustellen, und darauf die Forderung der Gewissensfreiheit für die Christen zu gründen. (Vgl. H. Jeep Tertullian als Apologet, in Liebner ꝛc. Jahrbb. f. Theol. IX, 4. (1864) S. 649 ff.). Dagegen enthält des Clemens apologetischer Protreptikos eine gelehrte (private) Darstellung der Nichtigkeit der heidnischen Mythologie und der Unzulänglichkeit der heidnisch philosophischen Systeme über die göttlichen Dinge, nur mit mehr beiläufigen Gedanken über das Wesen des Christenthums, wie er sie in den anderen, Ein großes Ganze

anwalt in Rom, um 220[1]), Verfasser eines in der dialogisch dramatischen Form sehr ansprechenden Gespräches Octavius[2]). — Hierauf Origenes, der Verfasser des apologetischen Hauptwerkes der ganzen ersten 3 Jahrhunderte, seiner 8 BB. contra Celsum, ein Werk, welches dem Christengegner Celsus gegenüber Alles zusammenfaßt, was das Christenthum von Material zum Angriff und zur Vertheidigung nur darbot[3]). — Ferner sein Zeitgenosse Bischof Cyprian von Carthago, in einigen seiner allerdings eigentlich allgemeiner gehaltenen Schriften[4]). — Hierauf ein nordafrikanischer Dichter Commodianus, welcher, als Heide erzogen, dann Christ, zu apologetischem Zweck seine nur wenig bedeutenden poetischen Instructiones geschrieben hat[5]). — Endlich Arnobius, früher Rhetor zu Sicca in Numidien, am Ende des 3ten und im Anfange des 4ten Jahrh., welcher, zuvor Gegner des Christenthums, als Beweis der Aufrichtigkeit seines christlichen Bekenntnisses vor der Taufe auf bischöfliche Forderung seine kenntnißreichen, aber doctrinell nicht ganz reinen Disputationes adversus gentes 7 BB. verfaßt hat[6]).

Durch alle diese Apologeten geht übrigens eine zwiefache bedeutsame Verschiedenheit. Während in seinem apologetischen Streben ein Tertullian für den christlichen Monotheismus sich am liebsten in tief psychologischer Wahrheit auf unwillkürliche Aeußerungen des allgemeinen religiösen Bewußtseyns auch unter den Heiden berief (apol. c. 17.[7]) und ausführlicher in dem besonderen Buche „de testimonio animae" [naturaliter christianae]), war es dagegen das Streben anderer Apologeten, den Heiden nachzuweisen, daß schon nicht wenige ihrer eigenen Philosophen, Dichter rc. Hinweisungen auf den Monotheismus gegeben und so dem Christenthum vorgearbeitet hätten. Sie machten deshalb (wie ja namentlich auch Clemens v. Alex. in seinen Stromata) reichhaltige literarische Sammlungen zu apologetischem Zweck, wobei sie nun freilich zuweilen auch Schriften ausbeuteten, die zwar alte Namen an

---

bildenden seiner Schriften, auch nicht ohne wesentlich apologetische Tendenz, ausführlicher und zum Theil auch gelehrter noch darlegt.

1) Doch ist sein eigentliches Zeitalter noch Object der Untersuchung, indem manche Neuere ihn nicht für einen jüngeren Zeitgenossen Tertullian's halten wollen, sondern ihn schon in M. Aurels Zeit versetzen.

2) Ed. J. G. Lindner. Longosal. ed. 1. 1773.; — auch als der Gersdorfischen Bibliotheca patr. eccl. lat. sel. vol. XIII. (von Oehler); — Uebers. mit Anmm. von Rußwurm. Hamb. 1824. 4., und von J. H. B. Lübkert. Lpz. 1836. 8.

3) Vgl. H. Schmidt Origenes und Augustin als Apologeten, in Liebner rc. Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. 7. H. 2. 1862. S. 237 ff. u. Bd. 8. H. 2. 1863. S. 261 ff.

4) De gratia Dei, De idolorum vanitate und Testimonia.

5) Noch ein anderes (patripassianisirendes) apologetisches Gedicht desselben hat zuerst J. C. Pitra in s. Spicileg. Solesmense compl. ss. patrum scriptorumque eccl. anecdota. T. I. Par. 1852. edirt. — Vgl. J. L. Jacobi in der Deutschen Zeitschr. 1853. Nr. 26.

6) Ed. J. C. Orellius. Lips. 1816.; — auch als der Gersdorfischen Bibl. vol. XII. (von Oehler); — besonders aber Arnobii adv. nationes libb. VII ed. G. F. Hildebrand. Hal. 1845. — Eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen von F. A. v. Besnard. Landsh. 1842. — Vgl. auch P. L. Meyer De ratione et argumento apologetici Arnobiani. Havn. 1815. 8.

7) „Anima licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno . ., deum nominat, hoc solo nomine quia proprio dei veri, deus magnus, deus bonus . . O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec, non ad Capitolium, sed ad coelum respicit. Novit enim sedem dei vivi; ab illo et inde descendit."

sich trugen, doch aber (zum Theil wenigstens) unächt waren. In diese Kategorie gehören insbesondere:

1. die unter dem Namen einer in Aegypten viel geltenden mythischen Person, des Hermes Trismegistos, circulirenden Schriften; sodann

2. die den Namen eines alten Königs und Weisen aus Persien, des Hystaspes oder Gustasp[1]), an sich tragenden Weissagungen; vornehmlich aber

3. die s. g. sibyllinischen Bücher, Weissagungen, welche heidnischen Sibyllen beigelegt wurden, großentheils aber nicht heidnischen, sondern theils jüdischen, theils christlichen Ursprungs sind[2]), obwohl die christlichen Apologeten gern sie als ächt betrachteten: herausgegeben in 8 BB. griechischer Hexameter u. A. von Serv. Gallaeus Amstel. 1689. IV., und neuerlich nach Auffindung und Herausgabe noch eines 9ten bis 14ten Buchs durch Angelo Maï (lib. XIV. Mediolan. 1817. 8., die übrigen (9 — 13.) in der Scriptor. veterum nova collectio vol. III. p. 202 sqq.) von J. H. Friedlieb (Oracula Sibyll. Lips. 1852.).

Zweites Capitel.

Kirchenverfassung[3]).

Vgl. bezugsweise R. Rothe Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung (Thl. I. Wittenb. 1837.), besonders Buch II. S. 141 — 310. und sodann B. III. S. 553 ff.; auch Th. Harnack Der christl. Gemeingottesdienst im apostolischen u. altkathol. Zeitalter. Erl. 1854.

§. 12.

Apostolische Zeit.

Durch Christus war die Versöhnung Gottes mit den Menschen ein für alle Mal und für Alle geschehen, war eingetreten für Alle, was das gesammte vorchristliche Priesterthum nur vorbedeutet und vorgebildet hatte. So war nothwendiges Erzeugniß des Evangeliums die Idee eines allgemeinen christlichen Priesterthums, wonach alle an Christus Gläubige ein geistliches und priesterliches Volk sind (1 Petri 2, 5. 9.; Offenb. 1, 6.; vgl. mit Justin M. dialog. c. 116 u. Irenae. adv. h. IV, 8, 3.[4])), alle unmittelbar verbunden mit Christo, dem ewigen Hohenpriester und einigen Haupt der Gemeine, durch allgemeine Sünde und allgemeine Rechtfertigung. So hatte also das Christenthum nicht wie andere alte Religionen einen abgeschlossenen Priesterstand. Der allgemein priesterliche Charakter aller Christen brachte vielmehr es mit sich, daß jeder nach innerem Beruf und göttlichen Charismen (vgl. 1 Cor. 12, 27 ff. mit

---

1) Vgl. C. G. F. Walch De Hystaspe, in den Commentatt. soc. reg. Gott. Vol. I. p. 3 sqq.

2) Vgl. Birger-Thorlacius Conspectus doctr. christ., qualis in Sibyllistar. libris continetur. Havn. 1816. (auch Dess. Libri Sibyllistarum crisi subjecti. Havn. 1815., verglichen bezugsweise mit F. Bleek Krit. Untersuchung über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 BB. erhalt. Samml. sibyll. Orakel, in der Theol. Zeitschr. von Schleiermacher, de Wette und Lücke Hft. I. S. 120 ff. u. II, 172 ff.); besonders F. Lücke Einleit. in d. Offenb. Joh. 2. A. Bonn 1852. Bd. 1. (S. 66 ff. Die sibyllin. Apokalyptik der Juden; S. 248 ff. Die christl. Sibyllinen); auch R. Volkmann De oracc. Sib. diss. (Supplement zur Friedliebschen Ausg.). Lips. 1853.

3) Als die nothwendige Form des Wesens der christlichen Gemeinschaft selbst.

4) Auch noch Justin nennt die an Christus Gläubigen „das wahrhaftige hohepriesterliche Geschlecht", und Irenäus erkennt allen „Gerechten" „priesterlichen Rang" zu.

C. 14, 26.) für das Ganze der Gemeine in Wort und That mitwirken konnte, und nur dem weiblichen Geschlechte (1 Cor. 14, 34.; 1 Tim. 2, 12.) — schon nach naturgemäßer Ordnung — war das Reden in der Gemeine bestimmt untersagt.

Die χαρίσματα der apostolischen Zeit zeigen sich uns dabei in großer Mannichfaltigkeit, als Charismen des Wortes oder Charismen der That [1]); ersteres insbesondere: das γλώσσαις λαλεῖν (Zungenreden, als Nachhall des Pfingstwunders), und ihm entsprechend die ἑρμηνεία γλωσσῶν [2]); ferner die προφητεία als Gabe theils der erweckenden Rede, theils der ἀποκαλύψεις in Betreff der Zukunft; sodann zur Werthbestimmung dieser beiden ersten Charismen die διάκρισις πνευμάτων, und endlich die Gabe der διδαχή, beruhend theils auf einem λόγος γνώσεως, theils auf einem λόγος σοφίας. Als Charismen der That treten andererseits hervor: die Wunderkräfte (ἐνεργήματα δυνάμεων oder τεράτων), bedingt durch die Gabe einer besonders feurigen πίστις; die κυβέρνησις, Gabe der Kirchenleitung; und endlich die διακονία oder ἀντίληψις, Gabe der Gemeindepflege.

Dennoch gab es von Anfang an, und bei je mehrerer Entfernung von der apostolischen Urzeit mit um so sichtlicherem Hervortritt stabiler Formen aus der ursprünglichen Gabenfülle, nach göttlicher Ordnung (Matth. 10, 16.; 28, 19.; Joh. 20, 21.), seit der Wahl und Sendung der Apostel, auch ein Amt des neuen Testaments (2 Cor. 3, 6 ff.; 4, 1.; 6, 3.), ein Amt der Haushalter über Gottes Geheimnisse (1 Cor. 4, 1.; Tit. 1, 7.), ein Amt der Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11.), u. s. w., das Predigtamt (Matth. 28, 19.; Marc. 16, 15.) [3]); dies Amt aber ruhend nun eben auch nur auf dem Grunde des allgemeinen Priesterthums, als dessen innerster Kreis, nicht über oder neben, sondern in der Gemeine.

So standen zum evangelischen Grundlegen der Gesammtheit aller Christengemeinden vor die Apostel [4]). In den einzelnen Gemeinden aber wirkten dann, Grund erhaltend, nach apostolischer Verordnung und zum Theil nach jüdischem Vorbilde [5]), Aelteste, *Πρεσβύτεροι* oder *Ἐπίσκοποι*. Daß diese beiden Namen ursprünglich wesentlich gleichbedeutend waren [6]), — wie dies dann selbst noch im 4ten Jahrh. ein Hieronymus (Comm. in Tit. 1, 7. [7]);

---

1) In beiden Classen unterscheiden sich dann weiter die mehr unvermittelten oder mehr mittelbaren Offenbarungen des göttlichen Geistes, deren jene ihn mehr in seiner Trennung von, diese ihn in seiner Durchdringung mit den menschlichen Organen erweisen; jene daher als heftigere Erregungen mehr nur in den Anfängen der Kirche, diese auch dauernd übergegangen auf die Zeiten ihrer weiteren Entwicklung erscheinen.

2) Je mächtiger die Ergreifung des Inneren durch den H. Geist, je überwältigender für den Sprachorganismus, um so übernehmender auch für alle Seelenkräfte, nur dem gleich Ergriffenen recht verständlich und deutbar. Daher das Charisma der Auslegung.

3) Vgl. C. Leopold Das Predigtamt im Urchristenthum. Lüneb. 1846.

4) Als Werkzeuge zur Gründung der Kirche (Eph. 2, 20. Matth. 16, 18.), als Zeugen der Auferstehung Jesu (Apg. 1, 21 f.), und als unmittelbar vom Herrn selbst (Gal. 1, 1.) berufene Verkündiger der Heilsthaten Gottes nur für die Urgemeine bestimmt.

5) Der זְקֵנִים. Vgl. Camp. Vitringa De synagoga vetere libb. 7. Franek. 1696. L. III. P. I. c. 1—3.

6) Das eine Wort nur Bezeichnung der Würde, das andere des Amtes.

7) „Idem est ergo presbyter, qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, . . communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur . . . Episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse majores, et in commune debere ecclesiam regere."

ep. 82. ad Oceanum, ep. 84. ad Evagr. und ep. 146. ad Evangelum [1]) und Ambrosiaster oder Hilarius von Rom (Comm. in 1 Tim. 3. und Eph. 4, 11. [2])), auch die Constitutiones apostolicae (lib. III. c. 11.) [3]), ja selbst noch ein Chrysostomus (hom. 1. in Philipp. 1, 1.) und Theodoret (zu Phil. 1, 1. und 1 Tim. 3.), bestimmt erkannten —, geht unbestreitbar aus neutestamentlichen Stellen hervor, wo beide Namen geradezu mit einander verwechselt (Apg. 20, 17. 28.; Tit. 1, 5. 7.), wo ferner Episkopen und Diakonen, ohne die Presbyter in der Mitte, als die einzigen Kirchenämter in den Gemeinden erwähnt werden (Phil. 1, 1.; 1 Tim. 3, 3. 8.), und wo das Aeltestenamt (mit Uebergehung des bischöflichen) als das höchste nach dem apostolischen (Apg. 15, 6. 22 f.) und als das einzige Gemein-Weide-Amt bezeichnet (1 Tim. 5, 17.; 1 Petr. 5, 2.), und der Name Mitältester selbst Aposteln gegeben wird (1 Petri 5, 1.; vgl. 2. 3. Joh. 1.); und diese ursprüngliche Identität der Presbyter und Bischöfe wird dann auch durch die ältesten Kirchenlehrer, zu deren Zeit es annoch so war, bestätigt [4]). — Amtsgeschäft der Presbyter oder Bischöfe der apostolischen Zeit war nun (Apg. 20, 28.; 1 Petri 5, 2.) das „Weiden der Gemeine Gottes." Das eigentliche Lehramt bildete natürlich einen integrirenden Hauptttheil, ja den Hauptttheil schlechthin dieses Weideamtes (vgl. Matth. 28, 19.; Apg. 6, 4.; Eph. 4, 11., u. a. St.), und amtliche Lehrfähigkeit fordert auch Paulus (1 Tim. 3, 2. u. Tit. 1, 9.) von allen Presbytern oder Bischöfen [5]), wenngleich wir nach 1 Tim. 5, 17 in der

---

1) „Apostolus perspicue docet, eosdem esse presbyteros, quos episcopos."

2) „Primi presbyteri episcopi appellabantur."

3) Vgl. Augusti Denkwürdigkk. aus der christl. Archäologie. Thl. VII. S. 141.

4) Bei Clemens Rom. erscheinen noch die Presbyter als Bischöfe und die Bischöfe als Presbyter, indem er ep. 1. ad Cor. den in Corinth entstandenen Unordnungen entgegentritt, die in Widersetzlichkeit gegen die Bischöfe oder (sive) Presbyter ihren Grund hatten, und dagegen hervorhebt, wie der Dienst der Presbyter sive Bischöfe ein gottgeordneter sei, dem sich die Gemeine zu fügen habe. Vgl. C. 42. 44. 54. 57. (und dazu Wolff über Presbyterien, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1850. H. 2. S. 227 ff.). Polycarp ep. ad Phil., wo er C. 4—6. den verschiedenen Classen ihr Verhalten vorhält, ermahnt C. 5. die Jünglinge, den Presbytern und Diakonen untergeben zu seyn. Wären ihm die Presbyter nicht die Bischöfe gewesen, so würde auch noch über das Verhalten gegen sie die Rede seyn, was doch nicht der Fall ist. Mit völlig durchsichtiger Entschiedenheit sodann spricht auch noch Irenäus für die apostolische und nächstapostolische Zeit die Identität der Presbyter und Bischöfe aus adv. haer. III., 14. 2., wo er das πρεσβυτέρους der Apg. 20, 17. deutet episcopos et presbyteros, und III, 3, 1. 2., wo er von den successiones presbyterorum als Bewahrern der apostolischen Ueberlieferungen spricht, indem er diese presbyteri als ab apostolis instituti episcopi bezeichnet, und den presbyteris eine episcopatus successionem zuschreibt. (S. dazu Wolff a. a. O. S. 229 f.). — Bei Ignatius tritt nun zwar, und zuerst, ein Unterschied zwischen Bischof und Presbytern hervor (am stärksten ep. ad Trall. 3, 3., daß man den Bischof wie Christum, die Presbyter ὡς συνέδριον θεοῦ ehren solle); doch sind wenigstens auch bei ihm a. a. O., wie ep. ad Eph. c. 2. 4., ἐπίσκοπος καὶ τὸ πρεσβυτέριον aufs engste verbunden, beide zudem auch noch nicht, wie dann später, mit der Farbe eines levitischen Priesterthums tingirt; und selbst der Eifer des Ignatius für die bischöfl. Superiorität ist ein Zeugniß für sein Bewußtseyn um die Neuheit und Nicht-Selbstverständlichkeit dieser Sache.

5) Daß hier eine amtliche Lehrfähigkeit gemeint sei, nicht eine solche, wie sie Paulus auch von jedem Christen fordert (Col. 3, 16.), geht schon daraus hervor, daß von den Diakonen (deren Dienst ja auch eben überhaupt Apg. 6, 4 von dem „Amte des Wortes" geschieden wird) 1 Tim. 3, 8 ff. sie ausdrücklich nicht gefordert wird.

apostolischen Zeit auch einzelne „πρεσβύτεροι“ finden[1]), die nicht „arbeiteten im Wort und in der Lehre“[2]).

Ein Analogon des presbyteralen Lehramtes in den organisirten christlichen Gemeinden bildete für erst zu gründende Gemeinden das Amt von wandernden Heidenpredigern, εὐαγγελισταί (Eph. 4, 11.)[3]).

Ein zweites Kirchenamt in den Einzelgemeinden (neben dem presbyteralen von Christo unmittelbar angeordneten Predigtamte) war sodann das der Diakonen, Διάκονοι (Phil. 1, 1.; 1 Tim. 3, 8. 12.)[4]), ein Amt ursprünglich nach Apg. 6, 1 ff. angeordnet zur Sammlung und Vertheilung der Almosen und zur Pflege der Armen und Kranken, später aber auch mit manchen presbyteralen Amtspflichten ausgestattet[5]). Ursprünglich waren 7 Diakonen für

---

1) Wenn nicht vielleicht 1 Tim. 5. und etwa Apg. 15, 6. 22 f. das Wort „Aelteste“ in einem weiteren Sinne steht, so daß es auch das zweite Kirchenamt der Diakonen mit einschließt. (Wenigstens steht im N. T. da, wo der Diakonat recht bestimmt von dem eigentlichen Aeltestenamte unterschieden wird, für letzteres nie πρεσβύτεροι, sondern stets ἐπίσκοποι; vgl. Phil. 1, 1. u. 1 Tim. 3, 8.; und auch die Diakonissen führten später, schon bei Herm. Pastor vis. II. c. 4., zugleich den Namen πρεσβυτίδες. Dazu kommt, daß — wie Gundert Der 1. Br. des Clem. Rom., Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1854. S. 57 ff. zu erweisen sucht — wahrscheinlich selbst auch in dem 1. Br. des Clem. Rom. sowohl die Diakonen, als auch die Bischöfe Presbyter genannt worden sind.)

2) Waren dies eigentliche Presbyter, so ist die Erscheinung wohl für eine mehr temporäre und abnorme Zufälligkeit zu halten. Man hat zwar mehrfach auf Grund von 1 Tim. 5, 17. im apostolischen Zeitalter zwei eigentliche Classen von Presbytern, lehrende, und nicht lehrende oder regierende, unterscheiden wollen. Aber wenn auch ohne Zweifel und natürlich — weil ja das Evangelium überhaupt anfänglich vorzugsweise unter den ungebildeten Classen sich ausbreitete (1 Cor. 1, 26—28.), unter denen verhältnißmäßig nur wenige die Lehrgabe haben mochten — in einzelnen Gemeinen in und auch wohl nach der apostolischen Zeit (vgl. Cypr. epist. 24. ad Clerum p. 33. ed. Baluz., wo die presbyteri doctores muthmaßen lassen, daß es damals zu Carthago auch wohl presbyteros non doctores gegeben) die Sache sich unbeabsichtigt so, mit lehrenden und nicht lehrenden Presbytern, gestaltet haben mag: so war dies doch eben wohl kaum etwas Anderes als ein Abnormes. Entschieden fordert Paulus Lehrfähigkeit als eine Eigenschaft, auf welche — um der Irrlehrer willen — bei der Wahl aller zu sehen zu sei (1 Tim. 3, 2.; Tit. 1, 9.; vgl. 2 Tim. 2, 24.); aus 1 Tim. 5, 17. aber läßt sich auf das ordentliche Daseyn einer besonderen Gattung von Presbytern in der apostolischen Zeit, denen von Amtswegen das Lehren nicht zugekommen wäre, um so weniger schließen, da der Hauptnachdruck dort nicht auf dem ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, sondern vielmehr auf κοπιῶντες (was schon die Wahl dieses Ausdrucks statt eines allgemeineren zeigt) zu liegen scheint. Eine solche bestimmt regulirte Vertheilung der Geschäfte, wie sie die Annahme zweier eigentlichen Presbyterclassen setzt, ist in der frühen apostolischen Zeit auch schon an sich unwahrscheinlich bei der noch damaligen Unbestimmtheit der Form des Geschäftsganges und der Administration in den Christengemeinden. Das Vorhandenseyn gewisser Laienältesten aus der nachapostolischen Zeit aber, auf welches man sich zur Stützung jener Annahme beruft, ist überhaupt theils nicht unangefochten, theils wenigstens ihr Vorhandenseyn als eigentlicher Presbyter unerweislich und bei der Dunkelheit der Beweisstellen und dem Charakter des nachapostolischen Clerus unwahrscheinlich. (Vgl. Rothe Die Anfänge der Kirche S. 227 ff.). Von denjenigen alten Stellen zu schweigen (wie Origenes homil. 11. in Exod. §. 6. ed. Ruae. II, 170 sq. [„Audiant principes populi et presbyteri plebis“] und Tertullian. apologet. c. 39. [„Praesident probati quique seniores“]), die unter etwas abweichenden Namen nur von gewöhnlichen Presbytern oder Bischöfen handeln.

3) Ἐκεῖνοι — sagt von den Evangelisten Theodoret zu Eph. 4, 11. — περιϊόντες ἐκήρυττον. Vgl. auch Euseb. h. e. V, 9.

4) Διάκονος hier natürlich nicht in der allgemeineren Bedeutung, in welcher das Wort auch vielfach (1 Cor. 3, 5.; 2 Cor. 3, 6. rc.) von den Lehrern der Kirche steht.

5) In der Folge hatten die Diakonen besonders auch die Zubereitungen zum heil.

die Gemeinde zu Jerusalem erwählt worden, und diese Siebenzahl blieb auch in der Folge fast überall. Schon unter den ersten sieben finden wir übrigens einzelne (Stephanus auf besonderen Anlaß Apg. 6, 8 ff. und der Diacon und Evangelist [Apg. 21, 8] Philippus), welche auch im Wort arbeiteten (Apg. 6—8.), wie ja auch schon nach der apostolischen Verordnung (Apg. 6, 3.) alle „voll heiligen Geistes und Weisheit" seyn sollten [1]). — Zur analogen Beachtung des weiblichen Theils der Gemeinde diente das Amt der Diakonissen (*διακονίσσαι, αἱ διάκονοι;* Röm. 16, 1. vgl. mit Plin. ep. ad Traj. epp. X, 96.), ein Amt nicht der Lehre, sondern nur des Dienstes [2]).

Was die Wahl der Kirchenbeamten betrifft, so waren die Apostel von Christus unmittelbar erkoren und mit aller geistlichen Vollmacht begabt worden. Die ersten Diakonen wurden auf Veranlassung der Apostel von der Gemeine gewählt (Apg. 6.); und dies war wohl auch (nach der Apostelgesch.) die Art des Verfahrens bei der Wahl von Evangelisten [3]). Die ersten Presbyter oder Bischöfe endlich wurden von den Aposteln oder deren Bevollmächtigten unter Beistimmung der Gemeinde eingesetzt (Tit. 1, 5. vgl. Apg. 14, 23.), und auch in der nächsten Folgezeit (nach Clem. Rom. 1. Cor. c. 44.) fehlte bei der Erwählung durch Vertreter oder Nachfolger apostolischer Vollmacht niemals die Zuziehung der ganzen Gemeinde [4]). Wie hätten auch wohl die Apostel bei der Einsetzung irgend welcher Gemeinbeamten

---

Abendmahl zu treffen, und dasselbe (namentlich den Kelch) der Gemeinde zu reichen; und nachmals empfingen sie auch selbst einen Antheil am Lehramte. — Man hat zwar die Identität der späteren Diakonen mit jenen ersten der Apostelgeschichte und überhaupt mit den neutestamentlichen bestreiten wollen; die Richtigkeit aber der Ableitung der späteren Diakonen mit ihrem erweiterten Geschäftskreise von den früheren mit ihrem beschränkteren beweisen mehrere Stellen der Patres, deren Ausdrucksweise deutlich diesen erweiterten Geschäftskreis nur als eine Weiterentwicklung des früheren darstellt (vgl. Orig. in Matth. T. 16. vol. III. Opp. p. 753.; Cyprian. ep. 49 55.; Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 11.; Hieron. ep. 146.; auch Constitutt. apost. III, 19.).

1) Nach Cyprian. ep. 65. als „episcopatus apostolici et ecclesiae ministri."

2) Allerdings hielt ja die Kirche im Gegensatz gegen häretische Enthusiasterei die apostolische Regel fest, welche das weibliche Geschlecht unbedingt vom öffentlichen Lehramte ausschließt (1 Cor. 14, 31.; Tertull. de praescrr. c. 41., de virgg. vel. c. 9., adv. Marc. V, 8.); aber das Diakonissenamt war auch eben nicht ein Amt der Lehre, und ein Amt des Dienstes eben nur (Clem. Alex. Strom. III. p. 536.; Constitutt. apost. III, 15.; II, 26.; Epiphan. expos. ffd. c. 21.) beim weiblichen Geschlecht.

3) Der Heidenapostel selbst war durch Christus unmittelbar, dann aber auch (Apg. 13.) durch prophetisches Wort und den Willen der (Antiochenischen) Gemeinde berufen worden.

4) Clemens von Rom ep. 1. ad Cor. c. 44. sagt über die Wahl der Bischöfe, Presbyter ꝛc. unmittelbar nach der Apostelzeit im Zusammenhange Folgendes: *Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους;* (die apostolisch eingesetzten Episkopen und Diakonen, wie zuvor C. 42. sie genannt hatte), *καὶ μεταξὺ τὴν ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων* (von den Aposteln, oder von den Aposteln und den ursprünglich von ihnen eingesetzten Episkopen ꝛc., oder etwa auch nur von diesen letzteren — denn die bestimmte Beziehung des *ἐκεῖνοι* ist nicht recht deutlich —), *ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν* (von den inzwischen nachgefolgten, kurz zuvor erwähnten *ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες*) *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ . ., τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας κ. τ. λ.*

die Gemeinde selbst unbetheiligt lassen können, nachdem sie selbst die Cooptation des Apostels Matthias an Ischarioths Stelle Apg. 1, 15 ff. nur von der Gemeinde zu Jerusalem hatten vornehmen lassen, und Paulus selbst sich durch die Antiochenische Gemeinde gesandt wußte? — Presbyter, wie Diakonen, wurden überdies daneben zu ihrem Amt mit Gebet und Handauflegung geweiht (1 Tim. 4, 14.; 2 Tim. 1, 6.; Apg. 6, 6.; 1 Tim. 5, 22.), durch Apostel (Apg. 6, 6.; 2 Tim. 1, 6.), oder deren Bevollmächtigte (1 Tim. 5, 22.), oder Presbyter [„Lehrer" Apg. 13, 3.] schlechthin (1 Tim 4, 14.).

§. 13.

Nachapostolische Zeit.

In der nachapostolischen Zeit veränderte sich mannichfach die Verfassung der einzelnen Gemeinden, und zugleich bildeten sich auch neue Gesammtkirchenverhältnisse hervor; und zwar geschah dies Beides unter Einwirkung derselben Reibung zweier großen christlichen Strömungen, welche für die Geschichte des Urchristenthums überhaupt in seiner unmittelbaren Berührung mit dem Judenthum und Heidenthum von durchgreifender Bedeutung ist und mannichfach dann auch die Gestaltung der socialen Verhältnisse der Kirche bedingt hat.

I. Verfassung der einzelnen Gemeinden.

Die erste Gemeindeverfassung erhielt nach der apostolischen Zeit eine dreifache Veränderung. Es veränderte sich:

1. zunächst das **Verhältniß der Bischöfe und Presbyter**, durch Hervortritt eines nunmehrigen eigentlichen Episcopats, als Superioritätsverhältnisses der Bischöfe gegen die Presbyter. In der apostolischen Zeit hatte es schon Presbyter oder Bischöfe gegeben; nicht aber Bischöfe im späteren Sinne, sondern identisch mit Presbytern. Somit ist die eigentliche Sache des **Episcopats** als eines bischöflichen Superioritätsverhältnisses der Bischöfe über die Presbyter erst nach der apostolischen Zeit hervorgetreten. In Gemeinden mit nur Einem Presbyter lag gewiß beim Wegfall der apostolischen Oberaufsicht die Bildung eines eigentlichen Episcopates ganz nahe; in größeren Gemeinden mochte das Bedürfniß einer Apostel-Vertretung nicht minder gefühlt werden, und dies schien um so unbedenklicher befriedigt werden zu können, als schon in der Apostelzeit die Muttergemeine zu Jerusalem nicht ohne Einwirkung jüdischer Sitte eine Art eigentlichen Episcopates in dem Verhältnisse des Jacobus zu ihr dargestellt hatte. So bildete sich ohne Zweifel sehr bald nach der apostolischen Zeit zumal jüdisch christlicher Seits der eigentliche Episcopat aus den kirchlichen Verhältnissen von selbst. Einer unter den Presbytern erhielt nach und nach höheres Ansehen, und ward nun vor den übrigen als **Bischof** ausgezeichnet, zuerst nur als primus inter pares, in kritischen, schweren Zeiten mit steigender Macht. Noch ein Clemens von Rom, Polycarp und Irenäus (s. ob. S. 106.) bewähren uns die noch damalige wesentliche Identität von Presbyter und Bischof; ja selbst in dem der Hierarchie so günstigen 3ten Jahrhundert stand ein Collegium der Presbyter, als das Collegium **Compresbyterorum** (Cyprian. epist. 5. und ep. 12. ad

Cler. de lapsis), dem Bischof zur Seite[1]), und noch Ambrosiaster im 4ten (der übrigens im eigentlichen Episcopat besonders ein remedium in schismatis sieht) nennt im Commentar zu 1 Tim. 3. und zu Eph. 4, 11. den Bischof inter presbyteros primum, primum presbyterum. Aber die nunmehrige Verschiedenheit des Episcopats und Presbyterats spricht sich dem Keime nach doch schon in Ignatius' Briefen aus. — Manche Neuere, insbesondere Rothe Die Anfänge der christlichen Kirche S. 351 ff., wollen, daß der eigentliche Episcopat von den Aposteln testamentarisch eingesetzt worden sei. Zwar würde auch diese Annahme, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, noch nichts für oder gegen den specifischen Episcopat an sich entscheiden; denn auch an der apostolischen Wirksamkeit und an der Kirche der apostolischen Zeit sind ja die Thaten und Stiftungen Christi und seines Geistes von den darauf sich erbauenden freien Schöpfungen und Ordnungen des urchristlichen Gemeingeistes zu unterscheiden[2]). Wie aber würden bei Rothe's Ansicht die Apostel von dem Vorwurfe mindestens der Planlosigkeit loszusprechen seyn, indem sie ursprünglich und deutlich die episcopale und presbyterale Institution ganz anders begründeten, als sie nachher undeutlich und mißverständlich sie hätten fortgeführt wissen wollen? Und wie ließe sich dann auch die erst allmähligere Emancipation des Episcopates von presbyteraler Controle und überhaupt der Kampf der ersten Jahrhunderte in der rechtgläubigen Kirche für und gegen diese Institution verstehen? Positiv beruft man sich für jene Ansicht hauptsächlich[3]) auf die ἄγγελοι der Gemeinen in der Apocalypse, die ja aber nach nüchterner Auslegung nicht Bischöfe sind, sondern die Gemeingeister, der Gemeine immanent und personificirt gedacht; ferner auf die episcopale Einsetzung des Symeon von Jerusalem nach Euseb. h. e. III, 11. bald nach der Zerstörung Jerusalems, die ja aber entweder aus dem Daseyn apostolischer Bischöfe oder aus dem besonderen Verhältnisse der Jerusalemischen Kirche sich versteht[4]); ferner auf die von Pfaff[5]) edirten

---

1) Ja noch die Carthagische Synode — freilich in dem freien Afrika — vom Jahre 398 can. 23. (Mansi III, 953.) konnte bestimmen: „Episcopus nullus causam audiat absque praesentia clericorum suorum. Alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum sententia confirmetur.“

2) Nur jenes ist das Nothwendige, für alle Zeit Bleibende und Bindende, dies das Wechselnde, Freie.

3) Denn allzu nichtssagende Argumentation, wie aus dem langen Leben des Johannes (das doch aber durch seine bloße Länge bei weitem noch nicht des Apostels positive Zustimmung zu einem specifischen Episcopat als unter des Apostels eignen Augen erhärtet), aus dem durch Johannes gewährten Episcopate des Polycarp (von dem es sich ja aber fragt, ob er schon gleich anfangs ein eigentlicher oder ein neutestamentlich uneigentlicher war), und aus der Ignatianischen Vertheidigung des Episcopates (von der es aber gewiß ist, daß sie erst auf der Reise des Ignatius zu seinem Tode in seinen Briefen, also lange nach aller Apostel Tode geschehen ist), übergehen wir.

4) Nach Eusebius l. l. sollen bald nach der Zerstörung von Jerusalem die sie noch überlebenden Apostel und unmittelbaren Schüler Christi einen Convent gehalten und den Symeon zum Bischof von Jerusalem als Nachfolger des Jacobus eingesetzt haben. Allein von dem Unsicheren und Schwankenden dieser ganzen Nachricht abgesehen, so könnte dies ganze Factum zugegeben werden, ohne daß doch selbst durch die Ueberlieferung es constatirt wäre, ob dadurch ein specifischer Episcopat begründet und ob überhaupt dadurch mehr als eine local (für Jerusalem gerade) und individuell (für Symeon als leiblichen Anverwandten des Herrn in Nachfolge des ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου) angemessene Einrichtung getroffen worden sei.

5) Irenaei fragmenta anecdota. Hag. C. 1715.

Fragmente des Irenäus, fragm. II, p 25, welches Fragment indeß durchaus zwei- und mehrdeutig ist[1]); und endlich und vornehmlich auf Clemens Romanus ep. 1. c. 44, welche letztere Stelle aber, in ihrem Zusammenhange und Wortlaute genau betrachtet, am wenigsten das Gewollte ergibt[2]); und so hat die ganze hierarchisch episcopalistische Anschauung in ihrer erstrebten Zurückführung auf apostolisch testamentarische Einsetzung keinen historischen Grund. — Nachdem dann aber nach der apostolischen Zeit der specifische Episcopat in der bezeichneten Weise hervorgetreten war, so waren es allerdings nun vorzugsweise die Bischöfe, als angebliche Nachfolger und Stellvertreter der Apostel in einem Gesammtepiscopat, die alle allgemeinen Kirchenangelegenheiten leiteten, die den Unterricht in Predigt und Seelsorge ertheilten, u. s. w.; auch fing die Weihe zum Bischof von der zum Presbyter an sich zu unterscheiden. Nichtsdestoweniger indeß waren noch am Ende des 4ten Jahrh. der bestimmten und realen Vorrechte der Bischöfe vor den Presbytern doch nur sehr wenige und keineswegs sehr bedeutsame[3]).

Es veränderte sich

2. in der nachapostolischen Zeit das Verhältniß der Geistlichen zu den Gemeinden, indem das geistliche Amt als clericales Vorrecht den Einflüssen der Gemeinden mehr entzogen ward. Ein Amt des Wortes hatte in und aus dem allgemeinen Priesterthume von jeher in der Kirche bestanden. Je mehr aber nun die Grenzen des allgemeinen und des amtlichen Priesterthums in einander zu fließen schienen, um so näher lag die Gefahr entweder einer Vermengung beider oder einer Absorption des einen durch das andere. So erfaßte denn schon seit dem 2ten und 3ten Jahrh. von neuem die Kirche die alttestamentliche Idee des Priesterthums, indem

1) Irenäus redet hier von δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι, worunter nach Rothe am natürlichsten die Anordnung des Episcopats verstanden werde. Allein die Authentie aller dieser Irenäischen Fragmente ist, wie schon Maffei dargethan hat (und neuerlich, namentlich bezugs jenes zweiten, H. Thiersch Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, in der Zeitschrift für die luth. Theol. 1841. H. 4. S. 68 ff.), sehr unsicher, und noch unsicherer ist die Beziehung jener Worte, der ersten des ganzen Fragments, auf gerade diesen Gegenstand.

2) Clemens l. l. hebt hervor (auf Anlaß der Umtriebe einiger Corinthischen Partheimänner, die einen Theil ihrer Presbyter eigenmächtig abgesetzt hatten), die Apostel hätten, um Streit in den Gemeinden über die kirchliche Aufsicht zu verhüten, Bischöfe und Diakonen eingesetzt (s. die Stelle oben S. 108.), und er fährt unmittelbar darauf fort: καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν (und trafen inzwischen, nachmals, die Anordnung, die Verfügung), ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν (daß nach ihrem Tode andere bewährte Männer ihnen folgten). Hier, sagt Rothe, gehe das „nach ihrem Tode" und „ihnen folgten" offenbar auf den Tod der Apostel, und so sei denn hier die apostolische Einsetzung eines eigentlichen Episcopats angedeutet worden. Ungleich natürlicher indeß hat man ja dem ganzen Zusammenhange, auch mit dem Folgenden, nach die Worte auf den Tod und die Nachfolge der ursprünglich von den Aposteln selbst eingesetzten Bischöfe zu beziehen, eine Beziehung, die Rothe nur in künstlicher Weise zu umgehen strebt. Auch verstößt die Rothische Deutung entschieden gegen die sprachliche Correctheit. Es würde, wenn Rothe ein Recht an diese Stelle haben sollte, statt τὴν λειτουργίαν αὐτῶν sprachlich nothwendig haben heißen müssen τὴν λειτουργίαν ἑαυτῶν, um auf den Dienst des Subjects, der Apostel, geben zu können.

3) Nächst dem schon damals ausschließlichen Stimmrechte der Bischöfe auf bischöflichen Synoden eigentlich nur die Ordination der Geistlichen (vgl. Chrysost. homil. in 1 Tim. 3, 8.; Hieron. ep. 146.) und die Firmelung (Hieron. dial. adv. Luciferianos). Mit der Firmelung hing dann besonders die Consecration des Taufols zusammen (Hieron. l. l.), mit der Ordination die Weihe der Kirchen.

sie dieselbe christlich färbte (vgl. Tertull. de bapt. c. 17. und besonders Cyprian. ep. 66.), und diese seit dem 3ten Jahrh. immer systematischere Ausbildung der Idee von einem jüdischartig abgeschlossenen christlichen Priesterthum, verbunden mit der Vergrößerung der Gemeinden und ihrer Zusammensetzung aus verschiedenartigeren Elementen, veranlaßte dann eine immer schärfere Scheidung der Geistlichen von den Gemeinden. Schon im 3ten Jahrh. gab man dem Namen κλῆρος oder κληρικός, welcher ursprünglich — gegenüber dem λαός, der Gemeinde, — nur die κληρούμενοι, die (zum Amte) Auserkornen, angedeutet hatte[1]), eine entschieden levitische Bedeutung: ὧν ὁ κλῆρός ἐστιν ὁ θεός[2]), und οἳ εἰσιν ὁ κλῆρος τοῦ θεοῦ[3]). Doch hatten die Laien (λαός) auch jetzt keineswegs die Theilnahme an den Gemeindeangelegenheiten ganz verloren. Ohne Zuziehung der Gemeinde pflegten die Bischöfe keine Wahl eines Geistlichen vorzunehmen (Cypr. ep. 33. 68.), und es stand der Gemeinde frei, Einwendungen gegen den Gewählten vorzubringen (Ael. Lamprid. vita Alex. Sev. c. 45.). Ohne Zuziehung der Gemeinde ward auch noch zu Cyprians Zeit von den am Vacanzorte versammelten Provinzialbischöfen (Cypr. ep. 68.) keine Bischofswahl vorgenommen; ja zuweilen erwählte selbst die Gemeinde für sich allein einen neuen Bischof. Ebenso war auch an dem Ausschlusse von der Kirchengemeinschaft und an der Wiederaufnahme den Laien ein Antheil geblieben. Und endlich hatten auch manche einzelne Nichtgeistliche besonderen Einfluß auf die Gemeindeangelegenheiten erlangt: einmal nehmlich die Confessores, welche in Verfolgung standhaft Christum bekannt hatten, und sodann in der nordafrikanischen Kirche (namentlich im 4ten Jahrh.) s. g. Seniores plebis, ausdrücklich von dem Clerus unterschiedene, aber doch als kirchliche Personen betrachtete Gemeindevorstände aus den Laien[4]).

Es veränderte sich

3. die Anzahl der Geistlichen und geistlichen Aemter in der Kirche. Bis in die Mitte des 3ten Jahrh. entstanden zu den früheren (2 bis 3) Kirchenämtern (Bischof, Presbyter, Diakonen), welche nun als Ordines majores bezeichnet wurden, noch mehrere neue, minores ordines, sämmtlich schon erwähnt in einem Briefe des Römischen Bischofs Cornelius in der Mitte des 3ten Jahrh. bei Euseb. h. e. IV, 43.[5])

1) Vgl. Apg. 1, 17. 25.; 1 Petri 5, 3.; Irenaeus adv. haer. I, 28.; III, 3.; Clem. Alex. Quis div. c. 42.; Euseb. h. e. V, 28. und V. 1.; Augustin. in Ps. 67, 19.; Chrysost. hom. 3. in Act. app.

2) Insofern die Geistlichen, seit dem 3ten Jahrh. wenigstens, sich gar nicht mehr, wie früher viele, zugleich durch ihrer eignen Hände Arbeit ernährten, sondern nur von der Gemeinde unterhalten wurden.

3) Nach Hieron. ep. 52. (al. 34.) ad Nepotianum §. 5. „Clerici vocantur, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors i. e. pars clericorum est", mit Beziehung auf Numer. 18, 20. 21.; Deuter. 10, 9.; 18, 1. 2.

4) Die Existenz solcher Seniores plebis in der nordafrikanischen Kirche des 4ten Jahrh. erhellet allerdings aus Optatus Milev. de schismate Donat. p. 168. 169. und Augustinus ep. 78., contra Crescon. III, 29. 62. und enarrat. in Ps. 36, II, 20.; vgl. mit Ambrosiaster comm. in 1 Tim. 5. Daß dies aber nicht etwa eine Art von clericalen Presbytern und auch wohl nicht einmal eine Art Mittelspersonen zwischen Geistlichen und Laien waren, hat Rothe a. a. O. S. 228 ff. 234 ff. dargethan.

5) Cornelius a. a. O. gibt in der damaligen Römischen Kirche an 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen und zusammen 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier.

und in Cyprians Briefen: nehmlich a. die Ὑποδιάκονοι, Subdiaconi (bei Cypr. ep. 8. 20. 23. u. a.), zur Unterstützung der Diakonen[1]); b. die Ἀκόλουθοι, Acoluthi oder Acolythi (nur im Occident), als Gehülfen der Subdiaconen bei bischöflichen Verrichtungen[2]) (Cornel. l. l. und Cypr. ep. 78. 79.); c. die Exorcistae, welche die dem Gebete der Gemeine empfohlnen Dämonischen, ἐνεργούμενοι, beaufsichtigten, und über sie beteten (Cypr. ep. 75. 76. und Cornel. l. l.), — ein früherhin nur als freie Gabe des Geistes betrachtet gewesener Beruf[3]) —, später auch geistliche Sorge für die Katechumenen übten; d. die Ἀναγνῶσται, Lectores, wahrscheinlich der älteste aller dieser ordd. minores[4]), Vorleser der heiligen Schrift (der längeren Schriftabschnitte) beim Gottesdienste und Verwahrer der Bibel-Codices; und endlich e. die Πυλωροί, Ostiarii, welche für Thürenöffnung und alles Aeußere der Kirchen zu sorgen hatten.

II. Gesammtkirchen-Verhältnisse.

Erst aus den Städten, besonders größeren Städten, hatte ursprünglich in der Regel sich das Christenthum aufs Land verbreitet[5]), und dies bedingte nun eine nähere kirchliche Verbindung zwischen Stadtgemeinden und von ihnen und ihrem Episcopate abhängigen Landgemeinden[6]). Nur seltener bildeten Christen auf dem Lande schon ursprünglich eigne Gemeinden mit besonderen Bischöfen, Χωρεπίσκοποι (zuerst im 3ten[7]) und dann vornehmlich im 4ten Jahrh. erwähnt). In manchen großen Städten, wie Rom, Carthago, Alexandrien, mußte auch schon die Stadtgemeinde selbst getheilt werden, und es bildeten sich mehrere der bischöflichen beigeordnete Stadtkirchen[8]), denen nun entweder eigne Presbyter vorgesetzt wurden, oder in welchen Presbyter der Hauptkirche abwechselnd die Versammlungen leiteten. — Eine bedeutsamere kirchliche Verbindung entstand aus dem Verhältnisse der Hauptstädte der Provinzen zu den übrigen. In den Metropolen war

---

1) Nach Constitutt. apost. VIII, 21. ist auch noch der Subdiaconus mit Handauflegung zu ordiniren, die bei den übrigen ordines minores nicht statt fand. (Nach den Schlüssen des Carthagischen Concils vom J. 398 c. 5. fiel sie auch schon beim Subdiaconus hinweg.)

2) Vom bischöflichen Dienste auch ihr Name.

3) Dies deuten selbst die Constitutt. apost. VIII, 26. noch an.

4) Das Lectorenamt kommt (der Andeutung bei Justin. M. apolog. I §. 67. nicht zu gedenken) schon bei Tertull. de praescrr. c. 41. vor, und wird von Cyprian ep. 33. sinnvoll besonders gern den Confessoren bestimmt („quia et nihil magis congruit voci, quae Dominum gloriosa praedicatione confessa est, quam celebrandis divinis lectionibus personare").

5) Die apostolischen Reiseberichte im N. T. melden uns eigentlich nur von städtischen Gemeinen (vgl. auch Tit. 1, 5.), obwohl doch schon Clemens Romanus ep. 1. c. 42., Justinus M. apol. I. p. 83. und Plinius epp. X, 96. auch Christenthum auf dem Lande kennen.

6) Die Christen vom Lande kamen in die Stadt zur Versammlung (Justin. M. apol. I. p. 83.); bei vermehrter Anzahl bekamen sie vom Bischof der Stadt einen Presbyter zu ihrem Vorsteher (solcher Landpresbyter wird gedacht in den Acta proconsularia Cyprian. c. 1. und bei Euseb. h. e. VII, 24.), der Bischof der Stadt aber behielt die Oberaufsicht.

7) Im Synodalschreiben an Dionysius von Rom wegen Paulus von Samosata bei Euseb. h. e. VII, 30.

8) Optatus von Mileve im 4ten Jahrh. de schism. Don. II, 4. spricht schon von 40 Römischen Kirchen, und allerdings gab es wenigstens (nach Cornelius bei Euseb. h. e. VI, 43.) in der Mitte des 3ten Jahrh. schon 46 Presbyter zu Rom.

in der Regel zuerst das Evangelium verkündigt worden, dann erst in den Provinzialstädten. Daher und beim ohnehinigen Zusammenfließen bürgerlicher und kirchlicher Autorität galt bald auch die Kirche der Hauptstadt für die Hauptkirche der Provinz, und der Bischof der Metropolis, episcopus primae sedis, Metropolit, stand (zunächst im Orient) an der Spitze eines größeren Ganzen aller Gemeinden der Provinz. Ein noch höheres Ansehen, als die Provinzial-Hauptstädte, hatten die Hauptstädte noch umfassenderer römischer Reichsbezirke, Städte, in denen überdies meist die Apostel selbst das Evangelium zuerst gepredigt hatten, daher als ecclesiae (oder sedes) apostolicae besonders geehrt, namentlich Rom, Antiochien, Alexandrien, Ephesus, Corinth. Vor allen übrigen sedibus apostolicis aber zeichnete sich dann noch aus die Kirche der Hauptstadt der Welt, verherrlicht durch den Märtyrertod der beiden größten Apostel, die Kirche von Rom, und schon Irenäus (adv. haer. III, 3, 2.) spricht dieser Kirche entschieden eine potiorem oder potentiorem principalitatem zu, wenngleich die Stelle sonst Dunkelheiten hat[1]). — Diese ganze stufenweise Gliederung in der Kirche ward besonders belebt durch das Institut der Synoden, welche im Geiste christlicher Glaubensgemeinschaft und Bruderliebe nach dem Vorbilde der ersten apostolischen Synode zu Jerusalem ums Jahr 50 schon frühe über gemeinsame Angelegenheiten gehalten werden mochten, förmlich bekannt aber uns erst werden nach 150, als gehalten theils im Gegensatz gegen den Montanismus (vgl. Euseb. h. e. V, 16.) theils unter den Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier (Euseb. h. e. V, 23.), und als

1) „Ad hanc enim ecclesiam — sagt Irenäus — propter potentiorem [Massuet: potiorem] principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.“ Die Stelle erhält wohl ihr Hauptlicht erst durch die Rückübertragung ins Griechische (vgl. H. Thiersch, Irenaei capita IV in graec. sermon. restituta, in den Theol. Studien. 1842. II. 512 ff.), behält aber doch noch ihre Schwierigkeiten, namentlich insofern als es sich fragt, ob die hier der Römischen Kirche beigelegte Principalität schon strenger papistisch zu fassen sei oder nicht. Gieseler K.-G. I, 1 S. 213. faßt in ersterer Richtung die Worte so: „Denn mit dieser Kirche muß wegen ihres bedeutenden Vorranges der Natur der Sache nach die ganze Kirche, d. h. die Gläubigen aller Orte, übereinstimmen.“ Diese Fassung liegt aber doch in der That kaum in den Worten, deren weitläuftige Verclausulirung vielmehr dagegen zu sprechen scheint. Neander K.-G. I. S. 349. faßt sie so: „Wegen des Ranges, den diese Kirche als ecclesia Urbis behauptet, müssen dahin alle Kirchen, d. h. Gläubige von allen Gegenden her zusammenströmen, und so ist von Geschlecht zu Geschlecht durch die sich dort vereinigenden Christen aller Weltgegenden die apostolische Ueberlieferung erhalten worden.“ Hiebei aber würde man statt des müssen zusammenströmen vielmehr ein pflegen zusammenzuströmen erwarten. Thiersch a. a. O. nimmt omnem ecclesiam als jede Kirche, und bezieht nun darauf, statt auf ad hanc eccl., das in qua, in dem Sinne: „jede einzelne Gemeinde, sofern in ihr die apostol. Ueberlieferung rein erhalten ist“, was aber gegen den Zusammenhang der Worte ist. Rudelbach Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1848. H. 3. S. 541 f. meint, die potior principalitas [ἐξαίρετον oder ὑπέρτερον πρωτεῖον] werde, nach der in den Worten von Irenäus selbst gegebenen Erklärung, von einem doppelten Umstande bedingt; von der unzweifelhaften apostolischen Gründung der Kirche [durch Petrus und Paulus], und von der Controle, welche das Zusammenströmen von Christen aller Länder nach Rom, der Welthauptstadt, möglich machte, so daß die Tradition, der Grundbegriff des Glaubens, nicht verunstaltet werden konnte. Sonach läge das ganze Gewicht auf der Ursprünglichkeit und der Glaubenseinheit. Indeß würde bei dieser Deutung sprachlich das Ursprüngliche und Apostolische doch wohl noch bestimmter haben bezeichnet werden müssen. Ueber die Stelle vgl. auch Wolff Die Lehre des Irenäus von der Tradition, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1842. H. 4. S. 5 ff.

ein regelmäßiges Institut von Provinzialsynoden in Griechenland selbst erst nach 200 bei Tertullian de jejuniis c. 13. und darauf bis 250 allgemein in der Kirche (nach Cypr. ep. 40. 52. 71. 73. 75.)[1]. — Nächstdem ward dann die Verbindung der einzelnen Kirchentheile gefördert auch durch briefliche Correspondenzen der Gemeinden (z. B. aus dem 2ten Jahrh. Briefe gallischer Gemeinden nach Kleinasien, Euseb. h. e. V, 1 sqq., und der Gemeinde zu Smyrna nach Pontus, l. l. IV, 15.), und durch Reisen[2]), welche einzelne Christen, bald[3]) mit bischöflichen Beglaubigungsschreiben (sog. epistolae formatae, γράμματα τετυπωμένα [von dem bestimmten Schema benannt[4])], γράμματα κοινωνικά, epistolae communicatoriae), in der Christenheit machten.

Vornehmlich aber war das Bindemittel die früh sich bildende Idee einer katholischen Kirche und ihrer Repräsentation. Die christliche Kirche, ihrem Wesen nach Eine, weil Christus und der göttliche Geist nur Einer ist, ist ja an sich so auch ihrer Erscheinung nach Eine, dem Verhältnisse von Wesen und Erscheinung gemäß. Den ersten Christen aber mußte eben auch diese Einheit in der Erscheinung oder die äußere Einheit der Kirche um so wichtiger seyn, je theurer ihnen gegenüber ihrer früheren heidnischen Zerspaltung die innere Einheit im Geiste war, je einmüthiger zugleich von der ganzen Welt das Häuflein der Christen verstoßen ward, je tiefer man dabei den Zusammenhang der Kirche auf Erden mit dem unsichtbaren Gottesreiche empfand, und je weniger also geneigt war, vor dem eigenen Bewußtseyn Wesen und Erscheinung der Kirche zu scheiden. Ließ sich doch auch historisch nachweisen, wie alle einzelnen Theile des großen kirchlichen Organismus auf den göttlichen Grund sich stützten, den die Apostel selbst gelegt hatten, und schien es zugleich doch unverkennbar, daß alle, welche von dieser äußeren Einheit sich losrissen, sei es durch falsche Lehre in Secten und häretischen Schulen, sei es durch irgend welchen selbstischen Absichten entquollene Schismen[5]), damit zugleich den apostolischen Grund und die wesentliche Einheit im Geiste einigermaßen antasteten. So bildete denn frühzeitig die Lehre von der Einen ἐκκλησία καθολική („katholisch"[6]) im Gegensatz gegen solche, die selbstisch Besonderes

---

1) Der Metropolit berief jährlich nach Ostern (vgl. Cypr. ep. 40.) oder auch da und im Herbst noch einmal (Canon. apostol. 36.) die Bischöfe seiner Provinz zu einer Versammlung unter seinem Vorsitz. Wenn übrigens schon die erste, die apostolische Synode zu Jerusalem Apg. 15, 6. 22. 23. nicht ohne die Theilnahme der ganzen Gemeine veranstaltet worden war, so waren auch später Laien von Synoden nicht ausgeschlossen (nach den Sententiae episcc. 87 de haeret. baptiz. in Cypr.'s Werken, und Concil. Illiberit. a. 305. praefatio). In der Folge jedoch beschränkte sich der Antheil immer mehr nur auf die Geistlichkeit, und bald erschienen insbesondere die Bischöfe (ob auch nicht als die allein Theilnehmenden, nach loc. cc. und Euseb. h. e. VI, 43.) als die allein Stimmberechtigten.

2) Beides, Briefe und Reisen, war ja auch der hauptsächlichste Weg, wie die einzelnen neutestamentlichen Schriften in der ganzen Kirche bekannt wurden.

3) Zur Verhütung von Mißbrauch christlich brüderlicher Gastfreundschaft und Pflege durch Betrüger und Irrlehrer. Vgl. Canon. apostol. 32. und Constitutt. apostol. II, 58.

4) Ein solches war beliebt worden, um Fälschungen abzuschneiden, über die schon Dionysius v. Cor. bei Euseb. IV, 23. und Cyprian ep. 3. zu klagen Ursach hatten.

5) Vgl. Irenae. adv. haer. IV, 26.

6) So schon bei Ignatius ep. ad. Smyrn. c. 8. und im Briefe der Gemeinde zu Smyrna über Polycarpus' Tod (Euseb. h. e. IV, 15.).

wollten), in verschiedenen Formen ausgesprochen[1]), selbst einen Bestandtheil des allgemeinen kirchlichen Glaubensbekenntnisses. Indeß darf doch nicht mit der Baur'schen Schule[2]) diese Bildung einer ecclesia catholica geradezu für das Ergebniß einer Vermittlung und Ausgleichung zwischen einem Petrinischen und Paulinischen Gegensatze gehalten werden wollen[3]), wenngleich ja allerdings einerseits die Ausgleichung zwischen Juden- und Heidenchristenthum in allen ihren verschiedenen Formen zur Bildung der katholischen Kirche wesentlich mitwirkte, und andererseits auch nur mit Zurückdrängung des wahren so tief innerlichen Paulinismus und mit erneuter Auffassung des Christenthums als Gesetzes die katholische Kirche als solche sich bilden konnte. Schon Cyprian im 3ten Jahrh. (am ausführlichsten in dem Werke de unitate ecclesiae) spricht dann den Wahres und Falsches gefährlich vermengenden, die äußere Verfassung auf Kosten der Gemeinschaft des Geistes im Glauben und in der Liebe überschätzenden Grundsatz aus, daß nur, wer auch äußerlich in Verbindung stehe mit der allgemeinen katholischen Kirche mittelst eines ununterbrochenen Episcopats von den Aposteln her, daß nur der auch mit dem Reiche Gottes in Verbindung stehe, und daß außerhalb dieser äußeren Kirche kein Weg zum Heil sei[4]). Schon zu Cyprians Zeit schloß sich dann auch an diese Idee von einer nothwendigen äußern Einheit der Kirche die an von einer Repräsentation derselben in dem Apostel Petrus. Einen äußeren Einheitspunkt hatte schon überhaupt der Gesammt-Episcopat dargeboten[5]); man fand aber einen noch untheilbareren in Petrus, wobei man auf die Worte Christi Matth. 16, 18. 19. sich stützte; und hieran knüpfte nun ein verderblicher Irrthum. War auch Petrus Repräsentant der Kircheneinheit, so waren dies doch nicht

---

1) Das Symbolum Nicaenum bekennt die unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam, nachdem schon zuvor die (unam) sanctam catholicam ecclesiam einige Recensionen des Symboli apostolici, das Symbolum Aquilejense nehmlich in einigen Exemplaren und das orientale, bekannt hatten, während das Aquilejense in anderen Exemplaren und das alte Symbolum Romanum das catholicam noch ausließen.

2) Baur Das Christenthum der drei ersten Jahrhh., vgl. mit A. Ritschl Die Entstehung der altkathol. Kirche. Bonn. 1850.

3) Wie denn auch Ritschl in der 2ten Ausgabe seines Werkes 1857 seine Meinung umstößt und die altkatholische Kirche das Product nur des Heidenthums seyn läßt.

4) Wie der Zweig — erklärt Cyprian, gegenüber den schismatischen Novatianern —, wie der Zweig, losgerissen vom Stamme, keine Frucht bringen kann, so auch der Christ nicht außerhalb der Gemeinschaft mit der göttlichen Kraft, die sich von dem Erlöser durch den ganzen Körper, die Kirche, verbreitet. Die Kirche aber ist der lebendige, von Christo selbst gegründete Organismus, durch welchen die Wirkung des H. Geistes auf alle Zeiten übergeht, von Christo auf die Apostel, von ihnen durch die Ordination auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, von diesen auf die übrigen. So hängt die ganze äußere Kirche mit Christo zusammen, und außer ihr ist also keine Gemeinschaft mit Christo, keine Theilnahme am H. Geiste, außer der Kirche kein Heil. Vgl. J. E. Huther Cyprians Lehre von der Kirche. Hamb. 1839. 8. — Dieselben Grundsätze hatte übrigens auch vor Cyprian wesentlich, nur minder scharf, schon Irenäus ausgesprochen (die Kirche, die Bewahrerin der Glaubenslehre, gewähre die Gemeinschaft mit Christo durch den H. Geist; wo die Kirche sei, da sei der Geist Gottes, und wo er, da sie und alle Gnade; wer also von der Kirche sich losreiße, sei es um falscher Lehre und ungeistlichen Wandels oder nichtiger äußerer Ursach willen, der habe nicht Theil an den Wirkungen des Geistes; adv. haer. III, 24.; IV, 33. u. a.).

5) „Episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus" — Cyprian. epist. 62.

die Bischöfe zu Rom, weil sie weder gerade Petrus' Nachfolger waren[1]), noch geradezu dem Nachfolger zukommt, was nur dem früheren Individuum (Petrus' Person und Apostolate) bezeugt ist. Doch schon Cyprian — unwillkürlich merkwürdigerweise hier in dem Gleiße selbst einer häretischen Schrift[2]) — sah wirklich in den Römischen Bischöfen die Nachfolger Petri und in der Römischen Kirche die Cathedra Petri, und er übertrug so die Idee von der Repräsentation der Kircheneinheit auf sie (ep. 55. ad Cornel.[3])); und je unklarer diese seine Vorstellung noch war, um so mehr konnte man in späterer Zeit, die diesen Punkt aus seiner Dunkelheit immer mehr zu despotisirender Klarheit hervorbildete, hineinlegen. Letzteres sicher am wenigsten nach Cyprians Sinne. Denn als nach der Mitte des 3ten Jahrh. der Bischof Stephanus von Rom gegen Cyprian das Recht eines entscheidenden Ausspruchs geltend machen wollte (Cypr. ep. 74.): so war gerade Cprian von der Anerkennung einer solchen oberrichterlichen Autorität und Superiorität der Römischen Kirche am fernsten. Vielmehr schrieb er, verbunden mit dem Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien (Cypr. ep. 75.), der Ueberlieferung anderer sedes apostolicae ein gleiches Gewicht zu, als der Römischen, behauptete bestimmt die Unabhängigkeit aller Bischöfe, die ja als Nachfolger der Apostel gleiches göttliches Episcopatsrecht hätten, und eröffnete ein norbafrikanisches Concil (256) — dessen Acten unter Cyprians Werken — im Gegensatz gegen jene römische Anmaßung mit kräftigen Worten.

Neben jener Idee von der ecclesia catholica in ihrem ganzen Connex und im Zusammenhange damit lief dann natürlich auch eine ernste Kirchendisciplin. Die Kirche, in ihrem Wesen heilig, strebte nothwendig auch in ihrer Erscheinung das Ideal der Reinheit an; und wenn, bei der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und der noch in einander gehenden Grenze zwischen Licht und Finsterniß, selbstverständlich auch nie unwürdige und todte Glieder aus dem Verbande der äußeren Kirche hienieden ganz zu scheiden waren, wenn vielmehr die äußere Kirche dem Acker vergleichbar erschien, auf welchem Weizen und Unkraut steht: so sollte sie doch stets nicht der Unkrauts-, sondern der Weizenacker seyn. So ward in der alten Kirche (schon nach apostolischer Ordnung 1 Cor. 5, 5.; 1 Tim. 1, 19. 20.; Gal. 1, 8. 9.; 1 Joh. 2, 19.; 2 Joh. 10.; Apokal. 2, 2. 14.; Apg. 5.), wer das Taufgelübde durch eine grobe Sünde verletzt, wer des Christennamens in Lehre oder Wandel[4]) durch

1) So gut als Petri, würden sie auch Pauli Nachfolger heißen können; beides aber mit gleichem Unrecht, denn weder Paulus, noch Petrus war Römischer Bischof.

2) Die fälschlich den Namen des Römischen Clemens an sich tragenden ebionitischen Clementinen sind es ja, welche mit Beseitigung Pauli Petrus als den eigentlichen Begründer der Römischen Gemeinde ansehen, und als den, aus dessen Händen Clemens den Römischen Episcopat empfangen habe; und die orthodoxere Umarbeitung dieses Buchs in den Recognitiones verbreitete dann diese Idee (wenngleich damit nicht die von dem Primate Roms, den man vielmehr nach Jerusalem verlegte) in der ganzen Kirche.

3) „Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est" nennt Cyprian hier die Römische Kirche; — Ausdrücke, denen übrigens auch hier schon die des Irenäus adv. haer. III, 3, 2. wieder nahe kommen.

4) Nicht blos im Wandel. Selbst der geistesfreie Origenes erklärt (Commentarior. series in Matth. 33.): „Malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem; multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus aberrare."

Widerchristliches, wo es offen hervortrat, sich unwürdig gezeigt, in Vollmacht der durch Christus der Kirche übergebenen Gewalt der Schlüssel von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Excommunicatio), zur möglichsten Behauptung des heiligen Charakters auch der äußeren Gemeinde, zur Bewahrung ihrer Glieder vor der Gefahr bösen Beispiels, zur Verstopfung der Lästermäuler von außen, zur heilsamen Erschütterung und Erweckung des Gestraften zu neuer Buße. Zeigten dann solche Ausgeschlossene wirklich als Poenitentes aufrichtige Buße, so wurden sie (wiederum nach apostolischem Typus 2 Cor. 2, 5 ff.), nach verhältnißmäßiger Bußzeit (Cypr. ep. 11.) und nach Ablegung eines Sündenbekenntnisses (Cypr. ep. 12.), endlich durch Handauflegung des Bischofs mit Zuziehung der ganzen Gemeinde wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, und ihnen so die Absolutio (reconciliatio, pax) gewährt, wenn sie nun auch für immer zu einem geistlichen Amte für untüchtig galten. Nur eine kleinere Parthei in der Kirche wollte für grobe Vergehungen (Todsünden) in keinem Falle die absolutio gestatten. — Bestimmte Gesetze über das Verfahren bei der Excommunication ꝛc. scheinen in gemeinsamer Berathung der Bischöfe zuerst durch die Decianische Verfolgung veranlaßt worden zu seyn (Cypr. epp., z. B. 16—18.); und seit dem Ende des 3ten Jahrh. empfing dann diese Procedur eine etwas länger andauernde Gestalt, indem man der poenitentia 4 gradus oder stationes beilegte[1]), welche die Pönitenten (zuerst als sogenannte *προςκλαίοντες*, flentes, *χειμάζοντες*, hyemantes, die in Trauerkleidern an der Kirchthür um Wiederaufnahme flehten; dann als *ἀκροώμενοι*, audientes, die wieder dem Vorlesen der heil. Schrift und der Predigt in der Gemeindeversammlung an einem bestimmten Orte beiwohnen; hierauf als *γονυκλίνοντες*, genuflectentes, *ὑποπίπτοντες*, substrati, die auch wieder den Gebeten beiwohnen durften, aber nur knieend; und endlich als *συνιστάμενοι*, consistentes, die wieder an dem ganzen Gottesdienste Theil nehmen, und auch der Communion zusehen durften, aber immer nur stehend) nach einander zu durchgehen hatten, bis ihnen, nach Ablegung des öffentlichen Sündenbekenntnisses (*ἐξομολόγησις*), die kirchliche pax wieder zu Theil ward. Eine allerdings enge, doch ernste Form, die übrigens ein Jahrhundert nicht überdauerte.

Die gesetzlichen Bestimmungen über die Kirchenzucht sind enthalten in den s. g. canonischen Briefen des Dionysius v. Alex., Gregorius Thaumaturgus und Petrus v. Alex. (in den Sammlungen des griechischen Kirchenrechts), obgleich diese ursprünglich nur für einzelne Sprengel geschrieben worden sind.

§. 14.

Spaltungen über Verfassungsfragen (Schismata)[2]).

Ungeachtet aller Wacht der Kirche für Wahrung äußerer Einheit traten doch schon in den ersten Jahrhunderten drei bedeutsame Spaltungen über die Verfassung hervor: Spaltungen, von denen die beiden ersten ihren Grund

---

1) Vgl. Concil. Ancyran. a. 314. c. 4., Concil. Nic. a. 325. c. 11., und Basil. M. epist. 317.

2) Trennungen von der Kirche wegen Irrlehre sind Häresieen, öffentliche Trennungen um praktischer Abweichungen willen von irgend welcher rechtlich kirchlichen Ordnung Schismata oder Kirchenspaltungen.

hatten in einem Ankämpfen des ursprünglichen Presbyterialismus gegen Episcopalismus, die letzte in Ankämpfung eines einfachen Episcopalismus gegen einen noch graduirten; die zweite, bei weitem bedeutsamste, selbst durch ein doctrinelles Moment ausgezeichnet; alle aber erfolglos, weil in der ersten der Presbyterialismus selbstisch leidenschaftlich, der Episcopalismus energisch würdevoll verfochten ward, in der zweiten der Presbyterialismus seine Sache durch Vermengung mit sectirischem Separatismus verdarb, und in der dritten die einfache Consequenz hierarchischen Princips nicht durch schwaches Einlenken mehr aufgehalten werden konnte.

I. Schisma des Felicissimus zu Carthago, in der Mitte des 3ten Jahrhunderts [1]).

Im Jahre 248 hatte die Gemeinde zu Carthago den Cyprian zum Bischof gewählt. Unzufrieden damit suchten 5 Presbyter sich von ihm zu emancipiren, und einer von ihnen, Novatus, stellte ohne Weiteres einen Diakonus Felicissimus an, welcher nun die Seele einer Gegenparthei Cyprians ward. Des Bischofs Entfernung von Carthago während der Decianischen Verfolgung gab man für Pflichtverletzung aus, weshalb man ihn nicht mehr als Bischof zu achten habe. Hiezu kam noch ein Wichtigeres. In der Decianischen Verfolgung sehnten sich jetzt viele Lapsi nach der Absolution. Cyprian glaubte darüber erst nach dem Ende der Verfolgung in gemeinsam bischöflicher Berathung entscheiden zu dürfen. Die Lapsi aber gewannen die Stimme angesehener Confessoren, und wurden nun von jenen Presbytern ohne Weiteres absolvirt. Um 251 wollte darnach Cyprian eine heilsame Gemein-Visitation vornehmen lassen. Dem widersetzte sich jetzt Felicissimus aufs bestimmteste, und nun trat eine offene Spaltung hervor, indem selbst ein Gegenbischof Fortunatus dem Cyprian entgegen gestellt ward. Erst nach Jahren gelang es Cyprian, in Verbindung mit den afrikanischen Bischöfen und dem von Rom, die Spaltung zu bewältigen.

II. Novatianisches Schisma zu Rom, in der Mitte des 3ten Jahrhunderts [2]).

Auch in der Römischen Kirche gab es zwei Partheien in Betreff der Kirchendisciplin, hier aber nicht, wie zu Carthago, eine strenge und laxe, sondern eine gemäßigte und eine überstrenge. An der Spitze der gemäßigten stand der Bischof Cornelius (seit 251), das Haupt der Gegenparthei war der achtbare Presbyter Novatianus [3]). An Novatian schloß Cyprians Gegner, der Presbyter Novatus aus Carthago, sich an, welcher, nach Rom gekommen, mit der antiepiscopalen Partei, wiewohl zuvor verschiedenen Grundsatzes über die Kirchenzucht, dem Triebe seines Geistes nach sympathisirte.

---

1) Cypr. epp. 38—40. 42. 55.

2) Cypr. epp. 41—52.; Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VI, 45.; VII, 8.; Novatian bei Socrat. h. e. IV, 28., und Pacian. episc. Barcel. — im 4ten Jahrh. — epp. 3 contra Novatianorum errores in der Bibl. max. patr. T. IV.

3) Novatian Verfasser auch einer Schrift de trinitate oder de regula fidei (mit befindlich in der Pariser Ausgabe von Tertullians Werken).

Bald entstand nun ein förmliches Schisma, und Novatian ward von seiner Parthei als Bischof dem Cornelius entgegengestellt. Er suchte die Stimme der angesehensten Kirchen für sich zu gewinnen, und wandte sich nach Antiochien, Alexandrien und Carthago. Cyprian von Carthago jedoch, früher zwar selbst strengeren Grundsätzen über Kirchenzucht geneigt, späterhin aber wegen der damals so großen Zahl der Lapsi etwas veränderter Ansicht, erklärte als Freund kirchlicher Ordnung und Rechts sich gegen die Novatianer, und wesentlich ebenso Bischof Dionysius von Alexandrien. Die Novatianer wichen ja auch wirklich principiell von der übrigen Kirche ab. Novatianischer Grundsatz war, daß Niemand, welcher das Taufgelübde durch eine grobe Sünde verletzt habe, und deshalb excommunicirt sei, — wenn ihm auch die Möglichkeit bleibe, von der göttlichen Barmherzigkeit Vergebung zu erlangen, — je wieder durch die Kirche, auch nach vollbrachter Kirchenbuße, der Sündenvergebung versichert und in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden dürfe, falls die Kirche selbst nicht aufhören wolle, eine rein christliche zu seyn; und mit diesem Separatisten-Grundsatze[1]) pflanzte sich die Novatianische Parthei als besondere Secte selbst bis in die folgenden Jahrhunderte fort.

III. Meletianisches Schisma in Aegypten, im Anfang des 4ten Jahrhunderts.

Ueber die eigentliche Genesis dieser Spaltung sind die Nachrichten der Alten getheilt. Epiphanius (haer. 68.) gibt an, daß Meletius, Metropolit von Lycopolis in Thebais, sich von seinem höheren Metropoliten Petrus von Alexandrien getrennt habe (in der Diocletianischen Verfolgung, 306), weil er die Lapsos nicht vor wiederhergestellter Ruhe, Petrus aber schon vorher, zur Kirchenbuße habe zulassen wollen. Athanasius dagegen, ein Zeitgenosse des Meletius (apologia contra Arian. §. 59.), und Socrates (h. e. I, 6.) erzählen, daß Meletius, weil er geopfert, und um anderer Vergehungen willen von Petrus entsetzt worden sei, aber Anhang gefunden habe. Endlich nach einem Briefe des Petrus selbst — in Gallandi Bibl. patr. T. IV. p. 109. —, sowie nach Theodoret (h. e. I, 9. und haer. fabb. IV, 7.) und Sozomenus (h. e. I, 23.), soll Meletius übermüthig in des Petrus Kirchengebiet eingegriffen, und insbesondere, nach einem Briefe des Bischofs Phileas von Thmuis an Meletius (bei Galland. l. l. p. 67.), unbefugt Ordinationen darin vorgenommen haben. Jedenfalls hatte der Metropolit Meletius von seinem Alexandrinischen Oberbischof sich getrennt und um 306 eine eigne Parthei gestiftet, und dies wahrscheinlich wohl deshalb, weil er, übermüthigen Sinnes und vor seinem Gewissen selbst wohl ein früherer Lapsus, nun mit um so größerer Strenge, im Gegensatz gegen die Milde des Alex. Bischofs Petrus, die Lapsos in der Diocletianischen Verfolgung richten wollte, und besonders deshalb die vom Bischof von Alexandrien behaupteten oberbischöflichen Rechte über ganz Aegypten nicht respectirte. Späterhin erkannte das Concil zu Nicäa 325 jene Rechte an; aber noch fast ein Jahrhundert lang erhielt sich in Aegypten eine meletianische Parthei.

---

1) Er gab den Novatianern auch den Namen οἱ καθαροί.

Drittes Capitel.

Leben und Cultus der Kirche.

§. 15.

Christliches Leben.

Die christliche Kirche, zu allen Zeiten das Salz der Erde, mußte besonders in den ersten Jahrhunderten als die leuchtende Stadt auf dem Berge erscheinen, weil damals nicht nur keine äußeren Vortheile, sondern vielmehr Schmach und Leiden aller Art mit dem Bekenntnisse Christi sich verbanden, und die meisten seiner Bekenner darum aufrichtige und treue Bekenner waren. Freilich auch damals schon, — und je mehr die Kirche zu Ruhe und Wohlstand gelangte, um so mehr, — gab es manchen unächten Beisatz an den ächten Kern; zur Scheidung aber diente die ernste Kirchenzucht, und die christlichen Apologeten, ein Justin (apol. II, al. I.), Tertullian (an vielen Orten, z. B. ad nat. I, 4.), Origenes (c. Cels. I, 67.), durften freudig im Angesicht der feindseligen Heiden die Lästerer und Verfolger auf das Leben der Christen und auf die Umwandlung durch göttliche Kraft hinweisen, die aus Wollüstigen Reine, aus Geizigen Mildthätige, aus Fluchern Beter, aus Feinden der Freunde Freunde der Feinde gemacht, die Jähzorn in Sanftmuth, Liederlichkeit in Ordnung der Sitten, tausendfache Laster in tausendfache Tugend umgebildet habe [1]).

Das Leben der Christen war Ein Ganzes, beseelt durch den Heiligen Geist; nach der alten Epist. ad Diognet. (c. 5. 6.) ein „Leben im Fleische, aber nicht nach dem Fleische; ein Wohnen auf der Erde, aber ein Wandeln im Himmel;“ „was im Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.“ Und insbesondere war dabei (von den Tugenden des Lebens im Märtyrertode zu geschweigen, die vielmehr der Glaube selbst waren) von zwei Seiten auch äußerlich dies Leben ein ausgezeichnetes, von Seiten der Liebe und des Ernstes. Das wesentliche Bild der ersten Christengemeine, welche, „Ein Herz und Eine Seele, alle Dinge gemein hielt“ (Apg. 4, 32.; 2, 44 ff.) [2]), spiegelte sich auch in den übrigen ab. Menschen aus den verschiedenartigsten Völkern, die sich nie gesehen, erkannten, wie an geheimen Zeichen, und liebten augenblicklich sich als Brüder [3]). Bruder und Schwester, so nannten sich alle, da sie in Christo es waren und gegenüber heidnischer Zerrissenheit oder jüdischer Selbstsucht ihnen auch der Name theuer war, und der allgemeine

---

1) Die durchs Christenthum gewirkte Umwandlung schildert an seinem eignen Beispiele Cyprian. epist. ad Donatum.

2) Die Art aber dieser Gütergemeinschaft der ersten Gemeine wird durch die Worte charakterisirt (Apg. 4, 32.): „Keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen Alles gemein“, so wie durch die Worte des Petrus an den Ananias Apg. 5, 4. Es war demzufolge nicht absolute, sondern relative, und ferner auch Gütergemeinschaft nicht sowohl oder zunächst der That, als vielmehr dem Sinne nach. (Unbedingter gefaßt, würde die Gütergemeinschaft der ersten, gerade vorzugsweise armen Gemeine wenigstens als nirgend sonst von den Aposteln angerathen dastehen.)

3) „Occultis — sagt der Heide Octavius bei Minucius Felix c. 9. — se notis et insignibus noscunt, et amant mutuo paene antequam noverint.“

Bruderkuß vor der Communion war nicht eine leere Form[1]). Reisende Christen und die Armen, Alten, Kranken, Wittwen und Waisen der Gemeinde[2]) wurden sorgfältig verpflegt (durch wöchentlich oder monatlich gesammelte Collecten; vgl. Justin. M. apol. I. c. 6. und Tertull. apol. c. 39.), wobei besonders die christlichen Frauen durch persönlichen Dienst sich auszeichneten (Tertullian. ad uxorem II, 4. 8.), und mit Freuden waren wohlhabendere Gemeinden bereit, auch entfernter bedrängter Glaubensgenossen zu gedenken[3]). Alle diese Liebe aber war nicht ein weichliches Gefühl. Vielmehr warfen die Heiden den Christen stets ihren finsteren Ernst vor[4]); und wenn die Verschmähung der den Heiden liebsten Weltfreuden: Schwelgerei, öffentliche Ausgelassenheiten[5]), Tanz, Schauspiel[6]), u. dgl., über der Einen, höheren und wahrhaftigeren Christenfreude[7]) das war, mit Recht. Ja wer früher

---

1) Wenn schon hin und wieder ein Mißbrauch dieses osculum pacis als einer Sache bloßer Form hervortrat, so straften christliche Kirchenlehrer dies ernst. Vgl. Clem. Alex. Paedagog. lib. III. p. 256 sq.

2) In der Mitte des 3ten Jahrh. z. B. sorgte die Römische Gemeinde für mehr als 1500 Wittwen, Arme und Kranke (Euseb. h. e. VI, 43., nach einem Briefe des Bisch. Cornelius).

3) So sammelte Cyprian zu Carthago sestertia centum millia nummorum (über 4000 Thaler) für gefangene numidische Christen (Cypr. ep. 60.).

4) Als seien sie darum auch „instructuosi in negotiis" (Tertull. apol. c. 42.). Tertullian lehnt diesen Vorwurf mit den Worten ab (l. c. cap. 43.): „Plane confitebor, quinam, si forte, vere de sterilitate Christianorum conqueri possunt; primi erunt lenones, perductores, aquarioli; tum sicarii, venenarii, magi . . ; his infructuosos esse, magnus fructus est."

5) In dieser Richtung erscheinen die Christen dem Heiden in Minuc. Felix Octavius c. 8. als eine „latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula."

6) Mit gewisser Vorliebe wandte sich der christliche Ernst auf Verpönung des Schauspiels, nicht blos des grausamen (Irenaeus adv. haer. I, 6.), sondern eines jeden (Tertull. de spect. c. 15. 23. 26.; apologet. c. 38.; Minuc. Felix Octav. c. 12.), so daß die Heiden dies selbst als ein Schibboleth des Christenthums betrachteten (Tert. de spect. c. 24.); noch strenger war dann das Schauspielergeschäft verpönt (Cypr. epist. 6. ad Euchrat.; vgl. Concil. Illiberit. can. 63.).

7) „Jam nunc — sagt Tertullian de spectaculis c. 29., indem er die höhere Freude der Christen darstellt — si putas delectamentis exigere spatium hoc, cur tam ingratus es, ut tot et tales voluptates a Deo contributas tibi satis non habeas, neque recognoscas? Quid enim jucundius, quam Dei patris et Domini reconciliatio, quam veritatis revelatio, quam errorum recognitio, quam tantorum retro criminum venia! Quae major voluptas, quam fastidium ipsius voluptatis, quam seculi totius contemptus, quam vera libertas, quam conscientia integra, quam vita sufficiens, quam mortis timor nullus; quod calcas deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod revelationes petis, quod Deo vivis! Hae voluptates, haec spectacula Christianorum, sancta, perpetua, gratuita; in his tibi ludos circenses interpretare, cursus seculi intuere, tempora labentia, spatia dinumera, metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis literarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum; nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates. Vis et pugillatus et luctatus? Praesto sunt, non parva, sed multa. Adspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia obumbratam, et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? Habes Christi. Quale autem spectaculum in pro-

als Heide ein mit christlichem Grundsatz unvereinbares Gewerbe geführt hatte, — das Gewerbe (nach Tertull. de idololatria) der Zauberei, Sterndeuterei, Götzenbildnerei, Schauspielerei [1]), — der hatte vor der Taufe es aufzugeben, und ward, war er arm, von der Gemeinde für ein neues unterstützt. All solchem heidnischen Wesen, „diabolo et pompae et angelis ejus“ [2]), hatten ja alle Christen schon bei der Taufe entsagt, und dies ernste sacramentum militiae christianae hielten milites Dei et Christi contra copias diaboli [3]) ihr Leben lang heilig.

Je blühender so in den ersten Jahrhunderten der Zustand christlichen Lebens war: um so weniger konnten jetzt schon mönchische Tendenzen Nahrung finden in einer Verderbniß des christlichen Ganzen, und wenn selbst jetzt schon eine ascetische Richtung, unter Opposition mancher Kirchenlehrer [4]), sich Geltung zu erwerben begann, so waren doch diese Anfänge theils unschuldigerer Art, theils hielten sie sich nur vereinzelt. — Es gab allerdings auch jetzt schon Einzelne unter den Christen, welche nach ihrer Taufentsagung von einer solchen Begeisterung für ihren Christenberuf erfüllt wurden, daß sie nun allem Irdischen entsagten, ehelos und ganz dürftig lebten, und was sie erwarben und besaßen, den Armen gaben: die z. B. Ἀσκηταί, Continentes, welche übrigens jetzt noch entweder mitten in den Gemeinden, oder doch ganz in ihrer Nähe in freier Vereinigung lebten [5]). Der erste jetzige Einsiedler aber (Paulus aus Theben in Aegypten, welcher, als 15jähriger Jüngling in der Decianischen Verfolgung auf ein benachbartes wüstes Gebirge geflüchtet, hier das einsame Leben liebgewann und beibehielt bis an seinen späten Tod (gest. 340, über 100 Jahre alt [6])), war in dieser Zeit auch noch der einzige. Erst mit seinem Tode ward durch Antonius, der seinen Leichnam in Gestalt eines Betenden fand und bestattete, sein Beispiel unter den Menschen bekannt und das Anachoretenleben dadurch gehoben.

§. 16.

Christlicher Cultus.

Die cultuelle Ordnung, welche seit der apostolischen Zeit in der Kirche sich bildete, war nicht weniger ein Werk der Gemeinden, als der Apostel,

ximo est adventus Domini jam indubitati, jam superbi, jam triumphantis! Quae illa exsultatio angelorum, quoe gloria resurgentium sanctorum, quale regnum exinde justorum, qualis civitas nova Hierusalem!“ cet.

1) Ueber den Soldatenstand im Heere der heidnischen Kaiser urtheilte man verschieden (vgl. Tertull. apolog. c. 42. und anders de corona mil.), und auch die Uebernahme obrigkeitlicher Aemter des heidnischen Staats negirte nur ein Theil der Christen gänzlich (vgl. Tertull. apolog. c. 38.), ein anderer bedingt (vgl. Concil. Illiberit c. 56.).

2) Tertull. de spectaculis c. 4. (Nach der genaueren Formel Constitt. apost. VII, 41. erklärte der Täufling: ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν.)

3) Vgl. Tertull. ad mart. c. 3.; auch Ignat. epist. ad Polyc. c. 6. (ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε· μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ.).

4) Die ganze ascetische Richtung bekämpft Clemens Alex. Strom. III. p. 446., sowie in der Schrift Quis dives salvetur; auch Hermae Pastor lib. III. simil. 5.

5) Durch die Praxis dieser alten ascetischen παρθένοι, virgines, Männer, wie Weiber (Tertull. de cultu feminar. II, 9.), bahnte denn allerdings die Meinung von der ganz besonderen Heiligkeit des Cölibats schon damals sich einigen Eingang (Concil. Illiber. can. 33.): eine Virginalität, die ohnehin übrigens theilweise beim weiblichen Geschlechte eine gar eitle (Cyprian. de habitu virginum vgl. mit Tertull. de virgg. vel. c. 14.), ja bei den nachher sogenannten Subintroductae, συνείσακτοι (Euseb. h. e. VII, 30.: — Gehülfinnen, ohne Gattinnen zu seyn), eine bedenklich kühne Gestalt (Cyprian. epist. 62. ad Pompon.) annahm.

6) Hieronymi vita Pauli Eremitae.

ein freies Erzeugniß der Triebkraft des Geistes, welcher in der Gemeine Wohnung gemacht und sie mit seinen Kräften und Gaben beseelt hatte. Die Apostel drangen ja nicht der Gemeine kraft göttlichen Rechtes fertige Cultusnormen auf, sondern gingen regulirend und corrigirend dem Gemeindebürfnisse nach. Derselbe Gegensatz aber zweier großen christlichen Strömungen, welcher für die Geschichte des Urchristenthums überhaupt von durchgreifender Bedeutung ist, und mannichfach auch die Gestaltung der socialen Verhältnisse der Kirche bedingt hat, ward auch mannigfach maßgebend für den christlichen Cultus. Unverkennbar treten so der ältere Jerusalemisch judenchristliche und der spätere griechisch-römisch-heidenchristliche Cultus, jener mit dem vorwaltenden Gepräge der Geschichtlichkeit und Ordnung, dieser jenes stabile Element mit Selbstständigkeit und Freiheit verbindend, aus einander[1]), und ähnlich wirkten dann auch später die verschiedenen temporalen und nationalen Einflüsse auf die Ausbildung des christlichen Cultus ein, in allen seinen verschiedenen Momenten.

I. Cultus im Allgemeinen.

Das ganze Leben der Christen, als „Ein großes zusammenhängendes Gebet" (Origen. de orat. c. 12.), sollte ihr Gottesdienst seyn. Aber zur Erhaltung und Förderung des christlichen Glaubenslebens erschienen von Anfang an doch auch besondere religiöse Zusammenkünfte nothwendig, welche, natürlich nicht ohne äußere Mittel, wohl aber ohne etwa durch äußere Mittel die Täuschung anzubahnen (Orig. c. Cels. VIII, 20 sqq.), als werde Gott durch Aeußerliches verehrt, durch Handlung des göttlichen Wortes und Sacraments sich innerlich stärkend an das ganze Glaubensleben anschlössen. Zuerst — diese Schilderung der ersten gottesdienstlichen Versammlungen geben uns Justinus Martyr (apol II. p. 98. ed. Col.) und Tertullian (apologet. c. 39.; vgl. auch Plinii ep. ad Trajan., oben S. 84.), — zuerst wurde ein Stück der h. Schrift A. oder N. T. vorgelesen; (anfangs natürlich blos aus dem A. T., vornehmlich den Propheten, bald aber — schon zu Justins Zeit — auch aus dem N. T.[2]), zunächst den Evangelien, dann auch den apostolischen Briefen[3]), und zwar in der Sprache, welche alle verstanden, also im römischen Reiche griechisch oder lateinisch[4]), nöthigenfalls mit Hülfe eigens ange-

1) Vgl. Th. Harnack Der christliche Gemeingottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erl. 1854.

2) *Τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν* nennt Justin als kirchlich vorgelesen.

3) Wenn in der alten Kirche auch außer der heil. Schrift noch manche andere Schriften (z. B. der Hirt des Hermas Euseb. h. e. III, 3.; der 1. Brief des Clemens Rom. Euseb. h. e. III, 16, u. dgl.) als kirchlich vorgelesen erwähnt werden: so sind diese doch dadurch weder den canonischen Schriften gleich gestellt worden, noch gilt dies Factum der christlichen Urzeit (vgl. Thiersch Versuch zur Herst. d. hist. Stdp. 2c. S. 371 ff.). Auch ward die (ohnehin etwas jüngere) Sitte eines Vorlesens auch acanonischer Schriften bald durch kirchliche Verbote wieder abgestellt (Concil. Laodic. c. 59. und Concil. Hippon. von 393 can. 36.), ohne daß freilich auch solch Verbot immer streng beobachtet worden wäre.

4) Lateinische Uebersetzungen des N. T. waren nach Augustins Zeugnisse (de doctrina christ. II, 11.) schon sehr frühzeitig mancherlei entstanden.

stellter Hermeneuten[1]); dann hielt der Bischof oder ein Presbyter eine lehrhaft erbauende Ansprache über den Schrifttext; hierauf erhoben sich alle und beteten, für sich, für das Heil der Kirche, für die Bekehrung aller Menschen, für die Obrigkeit und für die öffentliche Ruhe; dann folgten nach dem christlichen Bruderkusse das bischöfliche Weihe- und Dankgebet zur Communion, an welcher darauf alle Getaufte (nur die Excommunicirten nicht) Theil nahmen. Schon in den ältesten Zeiten (nach Christi und der Apostel eignem Beispiel [Matth. 26, 30.; Apg. 16, 25.] und Wort [Jac. 5, 13.; Eph. 5, 19.; Col. 3, 16.]) wurde diese ganze gottesdienstliche Feier[2]) auch durch Gesang geistlicher Lieder, theils alttestamentlicher Psalmen und biblischer Hymnen (darunter frühzeitig des s. g. τρισάγιον Jesaias 6, 3.[3]), sowie nach Apok. 1, 6. der s. g. kleinen[4]) und Luc. 2, 14. der großen Doxologie), theils besonderer zu diesem Zweck verfertigter Lob- und Danklieder[5]), gehoben[6]). — Von Anfang an bildeten jene besonderen Theile des Gottesdienstes (gemeinsame Schrift-Lesung und -Betrachtung, Gebet, Gesang und Communion[7])) ein Ganzes. Schon vor dem Ende des 2ten Jahrh. aber traten zwei Haupttheile des Gottesdienstes mehr gesondert hervor (Tertullian. de praescriptt. c. 41. und Hieronym. ad Gal. 6, 6.), der eine mehr didaktische zum Worte für Alle, der andere mehr liturgische zum Sacrament für die Gläubigen, die später s. g. missa catechumenorum und missa fidelium; letztere auch wohl disciplina arcani genannt[8]), obgleich dieser Name, auf die alte Kirche ausschließlich angewandt, identisch mit missa fidelium, eine inhaltlose Vorstellung einschließt und viele durchaus willkürliche Annahmen veranlaßt hat[9]).

---

1) Vgl. Epiphanius expos. fid. c. 21.; Augustin. ep. 209. — Auch zum Privatlesen der Bibel wurden in der alten Kirche alle ermahnt; wer selbst keine Bibel besitze, solle beim Bischof sie lesen. Vgl. C. W. F. Walch Vom Gebrauch der h. Schrift in den vier ersten Jahrhh. Lpz. 1779.

2) Sowie die häusliche Erbauung nach Tertull. ad uxor. II, 9.

3) Constitt. ap. VIII, 12. — Vgl. S. J. Baumgarten Historia Trisagii. Hal. 1744. 4.

4) Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in secula seculorum. Amen. (Constitt. ap. VIII, 12.).

5) Vgl. Euseb. h. e. V, 28. mit Plin. l. l.

6) Ueber die Art und Weise des ältesten Gesanges sagen die Constitt. apost. II, 57.: ἱερός τις τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω.

7) Die Taufe ward ja meist abgesondert verrichtet.

8) Weil in den ersten Jahrhunderten von der Theilnahme an dem sacramentlichen Theile des Gottesdienstes Nichtchristen ausgeschlossen waren (überdies auch die Verpönung einer schriftlichen Mittheilung des Taufglaubensbekenntnisses und eine zu Alexandrien übliche Vergleichung des Tauffacraments mit den Weihungsstufen der heidnischen Mysterien einem Geheimwesen Vorschub zu leisten schien): so hat sich für den sacramentlichen Theil des Gottesdienstes nicht nur der Name der sacra privata oder secreta, μυστήρια, gebildet gegenüber den sacra publica der missa catechumenorum, sondern in gleicher Bedeutung auch die jüngere Bezeichnung disciplina arcani. Vgl. u. A. Frommann De discipl. arc. in vet. eccl. Jen. 1833. und R. Rothe Progr. de disciplinae arcani quae dicitur in eccl. chr. origine. Heidelb. 1841.

9) Wogegen jedoch andererseits es etwas durchaus Wahres ist um die Annahme einer nicht blos auf die alte Kirche angewandten Arcandisciplin, welche, als eine systematische Um-

II. Christliche Versammlungsorte.

Das Evangelium war fest gegründet auf die Offenbarung des Alten Test., und sollte von den Dächern gepredigt werden. So war denn die erste ordentliche Versammlungsstätte der Christen der Tempel zu Jerusalem (Apg. 2, 46.), obgleich dies Privatorte nicht ausschloß, die ja schon das erste Pfingsten geweiht und verherrlicht hatte (Apg. 2, 1. 2.). Als der Tempel bald aufgegeben werden mußte, blieben anfangs nur Säle in Privathäusern den Christen zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen[1]). Nach und nach wurden hierin manche Vorrichtungen getroffen, vornehmlich ein erhöhter Platz für den Redner zum Schriftvorlesen und Predigen (suggestus, pulpitum) und ein Tisch zur Austheilung des heil. Abendmahls, letzterer schon am Ende des 2ten Jahrh. ara, altare, genannt. Erst mit dem 3ten Jahrh. sodann[2]) wurden besondere Kirchgebäude[3]) und unter Diocletian zum Theil prachtvolle erbaut. — Gern, im Andenken an ihre Märtyrer, versammelten sich die Christen der ersten Jahrhunderte auch an den Begräbnißstätten (κοιμητήρια, dormitoria), die zuweilen (kunstvoll namentlich bei Rom[4])) auch wohl in unterirdischen Gängen angelegt waren, und so besonders in Zeiten der Verfolgung zum Versammlungsorte sich eigneten.

Der Gebrauch der Bilder[5]) war von den ersten christlichen Kirchgebäuden als Annäherung ans Heidenthum entfernt. Man meinte in sinnlichen Bildern Entwürdigung des geistigen Charakters des Christenthums zu finden, und berief sich auf den Buchstaben des Alt. Test. Der erste Gebrauch religiöser Bilder fand überhaupt bei Christen im häuslichen Leben statt, indem sie an die Stelle heidnischer Symbole auf Bechern, Ringen &c. christliche setzten, wie (Tertull. de pudicit. c. 7.) das Bild eines Hirten, der ein Lamm auf seinen Schultern trägt, das Bild einer Taube (Clem. Alex. Paedag. III. p. 246 sq.), eines gen Himmel segelnden Schiffes, eines Ankers, einer Laute, eines Fisches (letzteres in Beziehung theils auf den geistlichen Fischfang, theils auf das Monogramm ἰχθύς[6]), d. i. Ἰ-ησοῦς Χ-ριστός Θ-εοῦ Υ-ἱός Σ-ωτήρ). Diese Bilderanwendung im häuslichen Leben ward der Anlaß, daß im 3ten Jahrh. Bilder auch in manche Kirchen kamen[7]), obgleich die Synode zu Elvira (Illiberis)

---

bildung des Gottesdienstes zur Mysterienform in Folge des Aufkeimens eines äußerlichen und gesetzlichen Katholicismus, das mystische Element des Cultus in ein mysteriöses, die liturgische Vollziehung des Gottesdienstes in eine theurgische verwandelt, und durch alle Zeiten der älteren und mittleren Kirche fortgeführt in der römischen Kirche die letzte Consequenz bis zu einem förmlichen Priester- und Opfercultus entwickelt hat. S. Harnack a. a. O.

1) Vgl. 1 Cor. 16, 19. 20.; Röm. 16, 5.; Philem. 2. mit Acta mart. Justini M. §. 3.

2) Vgl. Tertull. de idololatr. c. 7.

3) Schon bei Clemens Alex. Strom. VII. p. 846. ἐκκλησίαι genannt (bei Euseb. h. e. VII, 30. οἶκοι ἐκκλησιῶν Kirchgebäude); sonst auch κυριακά, προσευκτήρια, im 4ten Jahrh. auch templa u. s. w.

4) Hieronymus in Ezechiel. 40.

5) Vgl. F. Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 H. 4. und and. Schrr. (ob. S. 5. Anm. 3.); auch L. A. Muratori De templor. apud vett. Christ. ornatu (in dessen Anecdota T. I. p. 178. sqq.), P. E. Jablonsky De origine imaginum Christi in ecclesia (in s. Opp. ed. de Water. Lugd. B. 1809. vol. III.), und A.

6) Vgl. Tertull. de bapt. c. 1.

7) Man begann so schon jetzt, mit dem sich immer mehr vollendenden äußeren Siege des Christenthums über das Heidenthum, den Sinn des alttestamentlichen Gesetzes factisch zu bestimmen durch Hinweisung auf das viele Bildliche in der göttlichen Offenbarung, so wie auf das von Gott selbst gegebene Abbild seines Wesens schon im A. B. (1 Mos. 1 26.), zu-

in Spanien 305 can. 36. diese Anwendung beschränkte[1]). Frühzeitig fand auch die Darstellung des Kreuzeszeichens unter den Christen im häuslichen (Tertull. de cor. mil. c. 3. vgl. de orat. c. 29.) und dann auch im kirchlichen Leben Eingang[2]).

III. Christliche Versammlungszeiten und Feste.

Durch das Andenken an die großen Thatsachen des Evangeliums war dem Christen jeder Tag geheiligt, ein Sabbath, und so kam auch die erste Gemeine täglich zu gemeinschaftlicher Erbauung zusammen (Apg. 2, 46.)[3]). Vorzugsweise Ein Tag der Woche aber war, ähnlich dem alttestamentlichen Gedächtnißtage vollendeter Schöpfung und vorbildlicher heiliger Gottesruhe (1 Mos. 2, 2 f.), so zum Gedächtniß vollendeter Neuschöpfung d. h. Erlösung, auch nach Vollendung des Alten Bundes mit dem Beginn des Neuen durch neue herrliche Gottesthat der Auferstehung Christi und der Ausgießung des Heil. Geistes und durch das frei kirchliche Anerkenntniß dieses göttlichen geistlich neu schaffenden Waltens — hinfort also nicht mehr ein Sabbath in jüdischer Gesetzesknechtschaft, sondern ein Tag des Herrn in thatsächlich eben durch seine Feier bekundeter heiliger Geistesfreiheit — auch den Christen geheiligt, von Gott gesetzt, von der Kirche eingesetzt[4]); und dazu weihte man bald auch noch andere, wöchentliche und besonders jährliche, Zeiten jenem heiligen Andenken, damit ihre Feier auf alle übrigen Tage belebend zurückwirke.

1. In jeder Woche also war das große Fest der Christen der Sonntag, *ἡμέρα τοῦ Κυρίου,* dies dominica, geweiht dem Andenken an den auferstandenen Christus — und nach Barnab. ep. c. 15. zugleich der Hoffnung auf den dereinst in Herrlichkeit wiederkehrenden Christus —, sowie dem Gedächtnisse der Ausgießung des Heil. Geistes. Im 2ten Jahrh. war die Sonntagsfeier bereits allgemein in der Kirche (vgl. Justin. apol. I. c. 67.[5]) und Plin. epp. X, 96.[6])). Aber die ersten Spuren dieser Feier finden sich schon Joh. 20, 26.; Apg. 20, 7.; 1 Cor. 16, 2., und vornehmlich (mit dem auszeichnenden Namen Tag des Herrn) Offenb. 1, 10.; vgl. Ignat. ep. ad Magnes. c. 9. Schon am Ende des 2ten Jahrh. hielt man Werkelarbeit am Sonntage für sündlich (Tertull. de orat. c. 23.[7])). Am Sonntage ward als an einem Freudentage nicht gefastet (Tertull. de cor. mil. c. 3.), und nur stehend, nicht knieend gebetet (Irenae. fragm. de pasch.). — Neben dem Sonntage hatten die Judenchristen aus dem Alten Bunde auch die Feier des Sonnabends

---

mal dann im N. in Christo; man wollte, wie alles rein Menschliche, so auch die Kunst zum Dienste Gottes geweiht wissen.

1) „Ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur."

2) Constitt. apost. VIII, 12. Vgl. J. Gretser De sancta cruce. Ingolst. 1606—8.

3) Vgl. Constitutt. apost. II, 59. (*ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε . . ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς*); VIII, 35—39.

4) Finden sich doch die sieben Wochentage unter allen Völkern des Alterthums, und hat — im unverleugbaren Bewußtseyn des Segens, welchen der geheiligte siebente Tag gebracht — doch selbst ein sonst zu Allem fähiges Volk sich nicht für den 7ten den 10ten Tag unterschieben lassen.

5) *Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα κ. τ. λ.*

6) „quod essent soliti stato die . . convenire carmenque Christo quasi Deo dicere" cet.

7) „differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus."

(als τὸ σάββατον[1])) beibehalten: ein Zeugniß, wie fern die alte Kirche davon war, bei der Sonntagsfeier schlechthin nur die alte Sabbathsfeier geradezu herüberzunehmen[2]); und so verbreitete sich in der orientalischen Kirche der Gebrauch, auch den Sonnabend durch Nichtfasten ꝛc. auszuzeichnen, wogegen der Occident, im Gegensatz gegen Judaismus, gerade den Sonnabend als Fasttag ansah. — Neben und nach dem Sonntage (und Sabbath) galten endlich der alten Kirche auch noch Freitag und Mittwoch als stete Gedenktage des Todes Christi und seiner Vorbereitungen, und diese beiden Tage, Feria sexta (ἡ παρασκευή, parasceve, עֶרֶב שַׁבָּת)[3]) und feria quarta (ἡ τετράς), nach dem Bilde von der militia christiana Wachtage, dies stationum, genannt, wurden als Buß-, Bet- und Fasttage (semijejunia, bis Nachmittag 3 Uhr) mit Freiheit begangen[4]).

2. Die Feier christlicher Jahresfeste sodann ist ohne Zweifel von den Judenchristen ausgegangen, im Anschluß an die Feier jüdischer Feste, deren Bedeutung die Kirche aber verklärte, und deren Analogie sie bald durch Vermehrung der Feste überschritt. Jedenfalls war das erste christliche Jahresfest

a. das Ostern oder Passah, zur Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn[5]). Ueber die Zeit der jährlichen Passahfeier entstand früh eine Verschiedenheit zwischen dem heidenchristlich- und dem jüdischchristlich influirten Geiste, zwischen den abendländischen und anderen heidenchristlichen Gemeinden einerseits und den jüdischchristlichen und ihnen näher stehenden kleinasiatischen und anderen, besonders östlichen Gemeinden andererseits; eine Divergenz, deren Object ohne Zweifel von Anfang bis zu Ende wohl stets dasselbe gewesen ist, sich uns aber erst bei der Beilegung des Streits im 4ten Jahrh. recht klar darstellt, während bis dahin der Verlauf des Streits bei der geringen Zahl und der fragmentarischen Kürze der Urkunden darüber und bei der durch die Verschiedenheit der Standpunkte und Interessen bedingten Möglichkeit verschiedener Deutung derselben uns mannichfach dunkel ist[6]). Von der durchsichtigen Gestalt der Divergenz im 4ten Jahrh. zurückgeschlossen, ergibt sich als Streitobject das, daß die Juden-

---

1) Constitutt. apost. II, 59.; VII, 23. und Can. apost. 65.

2) Vgl. übrigens L. Kraussold Sonntag nicht Sabbath, in der Zeitschr. f. Prot. u. K. 1850. Sept. S. 137 ff.; Hengstenberg Ueber den Tag des Herrn. Berl. 1852., und Otto Sabbat und Sonntag, in der Ev. K.-Z. 1855. Nr. 98 ff.

3) S. Routh. Reliqu. sacr. III, 343.

4) Nur die Montanisten machten die einzelnen Feierstücke dieser Tage gesetzlich, und dehnten insbesondere auch das Fasten aus (Tertull. de jejun. c. 1.); wie sie denn auch überhaupt allein in der alten Kirche das Fasten evangelisch unfreier übten.

5) Der Name πάσχα (פֶּסַח, פִּסְחָא) bedeutete zunächst das jüdische Passahmahl und das darauf folgende Fest, dann aber auch in naheliegender christlicher Anwendung, zumal da Christi Tod und Auferstehung in jene jüdische Festzeit gefallen war, Christi Todes- und Auferstehungsfest (Tertull. de jejun. c. 14.; — als den dies paschae bezeichnet Tertullian de orat. c. 14. den Todestag, de cor. mil. c. 3. den Auferstehungstag).

6) Vgl. u. A. C. A. Heumann Vera descriptio priscae contentionis de vero paschate in s. Nova sylloge dissertt. P. I p. 156 sqq.; Neander Erläuterung über die ältesten Passahstreitigkeiten, im Kirchenhistor. Archiv 1823. St. 2. S. 91 ff., und Dess. ver-

christen und mit ihnen der Orient die jüdische Passahfeier christlich umgestalteten, die Heidenchristen aber, sobald sie überhaupt als Heidenchristen Jahresfeiern erst begingen, und der Occident die Feier von Grund aus christlich einrichteten. Erstere, die Feier des jüdischen Passahs bewahrend, wollten demgemäß (Euseb. h. e. V, 23.) insbesondere die jüdische Passahmahlzeit beibehalten wissen, und hielten dieselbe nach jüdischer Weise nun in der Nacht vom 14ten des jüdischen Monats Nisan auf den 15ten. Am Tage darauf, welcher Wochentag es auch war, begingen sie dann etwa das Leidensostern (πάσχα σταυρώσιμον, παρασκευή), und zwar, wie alle Christen, mit Fasten, und am dritten Tage das Auferstehungsostern (πάσχα ἀναστάσιμον). Möglich, daß hiebei zwischen katholischen Judenchristen und häretischen (ebionitischen, noch enger jüdisch sich haltenden) Judenchristen noch ein Unterschied bestand, indem es letzteren bei jener Feier nur auf die Passahmahlzeit, ersteren (wie den Heidenchristen) dagegen auf das Passahlamm ankam. Aber es ist fraglich, ob diese Ansicht genügenden Halt in den historischen Urkunden habe (was Weitzel und Steitz behaupten, Baur dagegen leugnet[1])). Die Heidenchristen dagegen, voll allein von der Idee Christi als des Passahlammes, gingen davon aus, daß die jüdische Passahmahlzeit nicht beizubehalten sei. Sie setzten an deren Stelle eine Communion bei Anbruch des Auferstehungsfestes, und feierten dabei, in dieser Jahresfeier die Wochenfeier nachahmend, das Fest der Auferstehung Christi stets an einem Sonntage, und das seines Todes stets (sei es an, sei es nach dem 14ten Nisan) an einem Freitage. Die Verschiedenheit des Brauchs kam zum ersten Male kirchlich zur Sprache um 160 auf einem Besuche des Bischofs Polycarpus von Smyrna bei dem Bischof Anicetus von Rom (Euseb. h. e. V, 24.). Anicet berief sich auf die Tradition in der Römischen Kirche, Polycarp[2]) darauf, daß er selbst noch mit dem Apostel Johannes ein Passahmahl gehalten habe[3]). Jeder von beiden blieb bei dem Gebrauche seiner Kirche;

änderte Ansicht K.=G. 2. Ausg. I. S. 511 ff.; Gieseler K.=G. 4. A. I, 1. S. 240 ff.; Baur Krit. Untersuchch. über die can. Evv. Tüb. 1847 S. 334 ff. und Ders. in den Baur=Zellerschen Jahrbb. 1848. H. 2. u. 1857. H. 2., so wie in s. Christenthum der ersten 3 Jahrhh. 1853. S. 138 ff. u. in der Hilgenfeld'schen Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858. H. 2.; K. L. Weitzel Die christl. Passahfeier der drei erst. Jahrhh. Pforzh. 1848., so wie Ders. in den Theol. Studd. u. Krit. 1848. H. 4., und in wesentlichem Einklange mit ihm G. E. Steitz Abh. in den Theol. Studd. 1856. H. 4. u. 1857. H. 4. — Uebrigens bietet eine bedeutsame Analogie mit dem historischen Verständnisse der Osterfeier und Osterzeit das der Sonntagsfeier dar, welche sich zur Sabbath= und Sonnabendfeier ähnlich verhält, wie die heidnisch=christliche zur jüdisch=christlichen Ansicht über Ostern.

1) Letzterer (Das Christenth. der 3 erst. Jahrhh. S. 146 ff.) macht insbesondere geltend, daß dagegen Stellen — außer Claudius Apoll. — namentlich des Hippolytus und Clemens Alex., auch die neu veröffentlichten Philosophumena (wahrscheinlich ebenfalls des Hippolytus) lib. VII. c. 18. p. 274. sprächen.

2) Sei es als Vertheidiger überhaupt der judenchristlichen oder der katholisch judenchristlichen Ansicht.

3) Für das genaue Verständniß der synoptischen und der Johanneischen evangelischen Stellen über den eigentlichen Tag des Todes Jesu würde übrigens diese Johanneische Praxis, wie man sie auch fasse, noch keineswegs entscheidend seyn (schon wegen der bleibenden Frage über die Art des von Christo gehaltenen Passahmahls, ob des wirklich jüdischen oder eines stellvertretenden); wie denn überhaupt die Frage über die Authentie des Johanneischen Evangeliums, die durch unwiderlegliche anderweite Gründe entschieden wird, unabhängig ist von

aber zum Zeichen trotzdem völlig ungetrübter brüderlicher Gemeinschaft ließ Anicet in seiner Kirche den Polycarp der Abendmahlsfeier vorstehen. Indeß entstanden in Kleinasien selbst Bedenklichkeiten, und zwar uns ziemlich unklare, über den Punkt (Euseb. h. e. IV, 26. vgl. mit V, 24. und Chron. pasch. I, 14.) zwischen dem Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis und Melito von Sardes[1]) um 170, entweder dem ersteren als Vertheidiger der heidenchristlichen, dem anderen als Vertheidiger der schlechthin jüdisch christlichen Ansicht, oder beiden als katholischen Judenchristen gegenüber der ebionitischen Praxis[2]). Doch auch hieraus ging keine Kirchentrennung hervor. Um 196 aber brach sodann ein neuer ernstlicherer Streit über den Gegenstand aus, einerseits zwischen den kleinasiatischen Bischöfen, Polykrates von Ephesus an der Spitze, andererseits den occidentalischen, Victor von Rom an der Spitze, (Euseb. h. e, V, 23. 24.), an welchen letzteren aber[3]) auch mehrere orientalische Gemeinden (die Gemeinden in Cäsarea, Jerusalem, Pontus, Osrhoene, Corinth, Tyrus, Ptolemais, Alexandrien) sich anschlossen: ein Streit, worin jetzt Victor so sehr des ehrwürdigen Beispiels seines Vorfahren Anicet uneingedenk war, daß er den Gegnern geradezu die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Dies war jedoch keineswegs der Sinn des ganzen Abendlandes, und insbesondere Irenäus von Lugdunum und Vienna schrieb an ihn einen liebevollen, aber zugleich beschämenden Brief über jenen Gewaltschritt. Noch über ein Jahrhundert bestand die Discrepanz fort, und erst das Concil zu Nicäa schlichtete dann den Streit zu Gunsten der ohnehin ja von Haus aus ökumenisch freieren heidenchristlichen Praxis.

b. Als zweite Jahresfeier kam in der Kirche zu Ostern das Pfingsten, *Πεντηκοστή*, Quinquagesima hinzu, der 50ste Tag nach Ostern, zur Feier der Geistesausgießung und neuen Bundesstiftung; so aber, daß man jetzt nicht blos den eigentlich 50sten Tag, die eigentliche *πεντηκοστή* feierte[4]), sondern auch die ganzen 50 Tage von Ostern ab als eine Festzeit,

---

der Antwort auf die schwierige Einzelfrage über den genauen Verlauf des Osterstreits, schon deshalb, weil ja in keinem Falle einem Pseudojohannes aus der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. zugetraut werden dürfte, daß er bei Unterschiebung seines Werks diesen Punkt in eigenthümlich abweichender Weise berührt (angeblich im Widerspruch mit den synoptischen Evangelien die heidenchristliche Passahansicht gegenüber der jüdischchristlichen vertheidigt) und dadurch den Gegnern zur Leugnung der Authentie seines Werks selbst den Weg gebahnt haben sollte.

1) Auf ihn beruft sich später ausdrücklich Polykrates, und er (Mel.) war also jedenfalls Vertheidiger des judenchristlichen Brauchs.

2) Allerdings erscheint nehmlich die Darstellung des Streitobjects, wie sie später Polykrates von Ephesus als Anhänger der judenchristlichen Weise bei Euseb. h. e. V, 24. gibt, schwer vereinbar mit der, welche jetzt als Gegner dieser Weise (vgl. Euseb. h. e. IV, 26.) Claud. Apollinaris in einer Stelle des Chronicon paschale I. p. 14. ed. Dindorf. gibt; und diese Schwierigkeit schien eben dadurch gehoben werden zu können, wenn auch Apollinaris, der Kleinasiat (wiewohl freilich auch Hierapolis eine Ausnahme in Kleinasien von der gewöhnlichen dortigen Anschauung möglicherweise bilden konnte), auf die judenchristliche Seite versetzt, und also dann eine Verschiedenheit der Anschauung und Praxis innerhalb der judenchristlichen Parthei selbst, die Existenz einer ebionitisch und einer katholisch judenchristlichen Praxis, statuirt werden dürfte.

3) Aehnlich wie vielleicht früher schon die Gemeinde zu Hierapolis.

4) Daß indeß damals (vor dem Concil zu Elvira 305) der 50ste Tag selbst als eigentliches Pfingsten überhaupt noch gar nicht ausgezeichnet worden sei, sondern man blos ein

als Fest des funfzigsten Tages, zum Andenken an die Verherrlichung des auferstandenen Christus zu und in der Ausgießung des Heil. Geistes, an die ersten mächtigen Wirkungen des erhöhten Heilandes, die in der Geistesausgießung gipfelten, beging[1]). Täglich ward die Communion gefeiert, nicht knieend, sondern stehend gebetet, und nie gefastet.

c. Vor Ostern und Pfingsten trat im Bewußtseyn der ersten Jahrhunderte, wie überhaupt vor Tod und Auferstehung Christi seine Geburt und vor der Wiedergeburt damals alle christliche Geburtsfeier[2]), eine Feier der Geburt Christi, ein Weihnachtsfest noch zurück; doch feierte man nach Clem. Alex. Stromata I. p. 340. ed. Sylb. schon jetzt hin und wieder ein bestimmtes Weihnachten. Ebenso (nach demselben Clemens) ein s. g. Epiphanienfest, τὰ Ἐπιφάνια τοῦ Χριστοῦ, ἡ Ἐπιφάνεια; letzteres nachweislich insbesondere zum Andenken an die Taufe Christi im Jordan und die dabei geschehene Offenbarung seiner Messiaswürde, sowie seines göttlichen Wesens in der Majestät des dreieinigen Gottes, auf der anderen Seite indeß hin und wieder auch ohne Zweifel wohl, zusammenfallend mit der Weihnachtsidee, als Feier der Menschwerdung (der Erscheinung) des Sohnes Gottes überhaupt[3]). Während die Genesis das specifischen Weihnachtens auf den Occident führt, leitet die von Epiphanien auf den Orient, auf Palästina und Syrien[4]).

Endlich d. gehörten auch jetzt zu den Jahresfesten die Gedächtnißtage der Märtyrer, dies natales oder natalitia martyrum, ἡμέραι γενέθλιοι oder τὰ γενέθλια τῶν μαρτύρων (ihre Todestage als Geburtstage für das höhere Leben). An den Jahrestagen des Todes der Märtyrer versammelte sich die Gemeinde auf ihren Gräbern. Die Leidensgeschichte der Märtyrer wurde vorgelesen, der Märtyrer im Kirchengebete besonders gedacht,

---

50tägiges Pfingsten gehabt habe, ist ein Irrthum, was Stellen, wie Tertull. de cor. mil. c. 3. („eadem immunitate a die paschae in Pentecosten usque gaudemus"), Synod. Illiberit. a 305 can. 43. („ut cuncti diem pentecostes celebremus"), Constitt. apost. VIII. 33., deutlich zeigen. Insbesondere hätte auch das Concil zu Elvira in seiner Bestimmung die Beschränkung des Pfingstens auf Einen Tag nicht voraussetzen können, wäre sie nicht schon in der Vorzeit begründet gewesen.

1) Derselbe Tertullian, der für die auszeichnende Feier des 50sten Tages Zeugniß gibt, zeugt auch für ein 50tägiges Pfingsten (de idolol. c. 14. fin.: „pentecosten implere non poterunt"; de jejun. c. 14: „quinquaginta exinde [von Ostern ab] diebus in omni exultatione decurrimus"), und ebenso Origenes c. Cels. VIII, 22. und Canon. apost. 36.

2) Auch vor dem Abendmahl die Taufe, die Kindertaufe wenigstens.

3) Vgl. P. Cassel Weihnachten. Berl. 1862.

4) Das specifische Weihnachtsfest ist zu Antiochien in Syrien nicht vor 376 eingeführt worden, und zwar vom Abendlande überkommen (s. Chrysostom. homil. 33. de die natali Christi), das Epiphanienfest aber, welches bei Chrysost. homil. in Epiph. §. 2. als ein altes Hauptfest der asiatischen Kirche erscheint, stand damals dort bereits in hohem Ansehen. Ebenso anderwärts im Orient, wogegen die afrikanischen Donatisten im 4. Jahrh. sich gegen das Epiphanienfest als orientalische Neuerung sträubten (Augustin. sermo 202. §. 2.). Nach Clemens von Alexandrien Strom. I. p. 340. ward schon zu seiner Zeit das Epiphanienfest von den Basilidanern daselbst gefeiert, und unstreitig von ihnen nicht zuerst. Kurz zuvor (l. c.) deutet Clemens aber auch auf eine Feier des Weihnachtsfestes hin von Seiten Einiger, worunter jene Gnostiker aus inneren Gründen nicht verstanden werden können. Jedenfalls hat das specifische Weihnachten seine erste Geltung im Occident erhalten.

und im Bewußtseyn der dauernden Gemeinschaft mit den im Glauben Entschlafenen die Communion gefeiert[1]).

Uebrigens wurden die christlichen Versammlungen dieser Zeit nicht allein bei Tage gehalten, sondern zuweilen auch in der feierlichen Stille und unter dem Schirme der Nacht, als Vigiliae, Pervigilia[2]) (deren Besuch aber die Synode zu Elvira 305 Can. 35[3]) auf das männliche Geschlecht beschränkte). Am allgemeinsten verbreitet waren die Vigilien vor dem Ostermorgen (*αἱ παννυχίδες*, Vigiliae paschales; vgl. Tertull. ad uxor. II, 4.; Constitt. ap. V, 19.; Lactant. inst. VII, 19.; Hieron. ad Matth. 25, 6.), ein feierlicher Nachtgottesdienst, der mit Gesang, Schriftlesen und Predigt bis zum Ostermorgen währte[4]).

IV. Sacramentsfeier insbesondere.

Der gesammte christliche Cultus vollendete sich in der Sacramentsfeier: Taufe und Abendmahl.

1. Taufe[5]).

Alle Erwachsene, welche durch die Taufe die Aufnahme in die christliche Kirche erhalten wollten, wurden zuvor als Audientes, *Κατηχούμενοι*, durch bestimmte Geistliche oder auch Laien, *Κατηχηταί*, Doctores audientium, dazu vorbereitet[6]). Die der Taufe schon näheren Katechumenen hatten dabei ein Glaubensbekenntniß, welches auf Grund des christlichen Urbekenntnisses Matth. 28, 19. das Bekenntniß des Glaubens an Vater, Sohn und H. Geist mit weiteren Erklärungen bei jedem der drei Artikel, also die wesentlichsten christlichen Lehrpunkte im Gegensatz gegen Heiden, Juden und Häretiker enthielt (die *παράδοσις τῆς ἐκκλησίας*, *παράδοσις ἀποστολική*[7]),

---

1) Als würdigen Zweck der Feier der Märtyrertage gibt in jetzt noch völlig lauterem Ausdruck christlicher Pietät die Gemeinde zu Smyrna unter M. Aurel an (bei Euseb. h. e. IV, 15.), daß sie dienen solle *εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν*; und gegen den etwaigen Vorwurf einer übertriebenen Märtyrerverehrung sagt sie: *Χριστὸν μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προςκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως......· ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς συγκοινωνοὺς καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.*

2) Schon Plinius epp. X, 96. ad Trajan. erwähnt es, daß die Christen essent soliti stato die ante lucem convenire.

3) „Placuit prohiberi, ne feminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt."

4) Ziemlich allgemein war in der Kirche die Meinung verbreitet, daß einst in dieser Nacht Christus in Herrlichkeit wiederkommen werde (Lactant. und Hieron. ll. cc.).

5) Vgl. J. W. H. Höfling Das Sacrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Acten der Initiation, dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt. 2 Bde. Erlang. 1846. 48.

6) Die Dauer des ganzen katechetischen Unterrichts bestimmte die Synode zu Elvira 305 can. 42. auf zwei, die Constitt. apost. VIII, 32. auf drei Jahre. — Vgl. überhaupt C. A. G. v. Zezschwitz Das Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte, als Bd. I. seines Systems der christlich kirchlichen Katechetik. Lpz. 1863.

7) „Apostolisch" nicht sowohl wörtlich und buchstäblich von den Aposteln überliefert (denn die bei Kirchenlehrern der drei ersten Jahrhh. — vgl. Irenaeus adv. haer. I, 10.; III, 4.; Tertull. de virgg. vel. c. 1., adv. Prax. c. 2., de praescrr. haer. c. 13.; Origen. de princc. prooem. §. 4.; Cyprian. ep. 71. u. a. — sich findenden Glaubensbekenntnisse dieser Art oder regulae fidei, so sehr sie in der Lehre übereinstimmen, weichen im Ausdruck von einander ab), als vielmehr von den Aposteln selbst und seit der Apostelzeit überall vorgetragene Lehre enthaltend.

auch regula fidei, später Σύμβολον ἀποστολικόν genannt[1])), auswendig zu lernen[2]), und es hernach unmittelbar vor der Taufe abzule-

---

1) Unser apostolisches Symbolum nehmlich (zuerst von Rufin im 4. Jahrh. so benannt) steht im engsten Zusammenhange eben mit den mancherlei Gestaltungen des ältesten Tauf-Glaubensbekenntnisses, der alten παράδοσις ἀποστολική (die ja auch Cyprian ep. 76. schon als symbolum bezeichnet). Das erste Bekenntniß des christlichen Glaubens überhaupt hatte als Grund der Kirche Petrus in Antwort auf die Frage des Herrn ausgesprochen (Matth. 16, 16.). Ein ähnliches einfaches Glaubensbekenntniß wurde ohne Zweifel auch schon in der apostolischen Zeit vom Täuflinge abgelegt (vgl. 1 Tim. 6, 12.; Apg. 8, 37.; 1 Tim. 3, 16.). Die einfachste, kürzeste Form war schon in der Taufformel selbst gegeben (Matth. 28, 19.). Dies Bekenntniß, bei jedem der drei Artikel dem Bedürfnisse gemäß erweitert und erklärt, ward eben das s. g. apostolische Symbolum, dessen einfachste und kürzeste, und darum ohne Zweifel ursprünglichste Form das s. g. Symbolum Romanum war, das uns überkommene Taufbekenntniß der römischen Kirche, neben welchem wir aber bei Rufinus (in s. Expositio in symbolum apostolic.) dann auch noch Bestandtheile eines Symb. Aquilejense und orientale finden. Dies „Symbolum apostolicum" ist wesentlich eben desselben Inhalts, als alle die in den ersten Jahrhunderten vorkommenden „regulae fidei" bei Irenäus, Tertullian, Origenes, Cyprian u. A., erweist sich aber offenbar als noch ursprünglicher. Diese s. g. Glaubensregeln stehen ja sämmtlich unserm apostolischen Symbol an Festigkeit und Einfachheit nach, haben deutlicher auch eine Beziehung nach außen (sei es eine polemische gegen Irrlehrer, sei es eine grenzbestimmende gegen Kirchenglauben und Speculation), werden übrigens (und zwar von Cyprian selbst mit dem Namen symbolum) von allen jenen Kirchenlehrern als das ursprüngliche Glaubensbekenntniß beschrieben, ausgelegt und im Kampfe angewandt, und erscheinen so deutlich genug als traditionell subjective Referate (sei es Paraphrasen oder compendiarische Zusammenfassungen) des Symboli apost. selbst. Letzteres ist demgemäß auch ohne allen Zweifel ein wirklich apostolisches (als Inbegriff der wesentlichsten Punkte der von den Aposteln überlieferten Lehre in Geschichte wie Dogma, als kernhafter concreter Ausdruck der evangelischen Centrallehre, wie dieselbe vor und neben dem neutestamentlichen Schriftcanon seit der Apostel Zeit in reiner Ueberlieferung von Mund zu Mund als Zeugniß des H. Geistes, der die Kirche trägt, galt und als geistlicher Lebensodem die gesammte Christenheit durchwebte), mag es in seiner integrirenden Gestalt nun unmittelbar von den Aposteln selbst herrühren oder nicht. Allerdings führt man gegen die Wahrheit der Rufinischen Erzählung von der Abfassung durch die Apostel selbst (daß die Apostel, ehe sie sich in Jerusalem von einander trennten, dasselbe festgesetzt) an: das Nichtvorhandenseyn im N. T. und bei den ältesten christlichen Schriftstellern, die Menge der Varianten, die Existenz verschiedener Recensionen, den Gebrauch der Form nach noch anderer Glaubensregeln in den ersten Jahrhunderten. Indeß heben sich alle diese Bedenken mehr oder minder, wenn das Symbolum lediglich für mündliche, nicht für schriftliche Zwecke in der ältesten Kirche da war. Jedenfalls documentirt sich die Materie als durchaus apostolisch; ferner lag der Gebrauch stehender Formen überhaupt, wie schon die Gleichförmigkeit der drei synoptischen Evangelien zeigt, schon dem apostolischen Zeitalter nicht fern, die Form des apostolischen Symbols aber ist unter allen vorhandenen derartigen Formen die ursprünglichste, auch seine Autorität endlich historisch und kirchlich einzigartig. Gleichwohl ist aber Rufin im 4. Jahrh. der erste, welcher das apostolische Symbolum bestimmt unter diesem Namen anführt. — Ueber das Symb. ap. vgl. J. Pearson Expos. symb. ap. (London 1659.) Frcf. 1691.; H. Witsius Exercc. sacr. in symb. ap. cet. ed. 3. Amst. 1697.; Petr. King Historia symb. ap. (Lond. 1702.) Lips. 1706.; J. E. I. Walch Antiquitt. symb., quibus symb. ap. historia illustratur. Jen. 1772.; P. Meyers De symboli ap. titulo, orig. cet. Trevir. 1849., bes. p. 31—151. (letzteres eine Vertheidigung des unmittelbar apostolischen Ursprungs des Symbols, mit Annahme eines späteren, durch Gegensatz gegen Häretiker bedingten Zusatzes nur einiger Worte [creatorem coeli et terrae .. catholicam .. vitam aeternam] und Glieder [descendit ad inferos den Apollinaristen gegenüber, und communionem sanctorum als eingerückt durch den Römischen Bischof Gelasius oder Gregor d. Gr. zur Bewirkung eines Einklangs des Symbols mit der Liturgie]; in der Kürze m. Symbolik. 3. A. Lpz. 1861. S. 82 ff.

2) Es ward den Taufcandidaten nicht schriftlich, sondern nur mündlich mitgetheilt in Anschluß an die ursprüngliche Art neutestamentlicher Lehrüberlieferung und zu desto emsigerer

gen[1]). Damit war denn auch zugleich die Ablegung einer, schon im 2ten Jahrh. gebräuchlichen, sittlichen Verpflichtung (vgl. S. 123.) verbunden, wodurch der Täufling dem Teufel und seinem ganzen Wesen entsagte (Tertull. de spectacc. c. 4., vgl. Constitt. ap. VII, 41.); und an diese abrenuntiatio diaboli schloß dann spätestens seit dem 3ten Jahrh. (auf Grund von Eph. 2, 2.) sich selbst eine s. g. Bannungsformel an (wie sie sonst bei den Energumenen gewöhnlich war), der Exorcismus[2]).

Schon in den ersten Jahrhunderten ward auch der apostolische Ursprung der Kindertaufe, wenn, wie besonders im Orient, auch nur theilweise in der Praxis, mindestens doch in der Theorie allgemein in der Kirche anerkannt. Allerdings läßt sich derselbe nicht streng beweisen; ein Menge einschlägiger neutestamentlicher Bezeugungen aber (Marc. 16, 16.; 9, 36 f.; Matth. 18, 6.; Marc. 10, 13 f.; Joh. 3, 5.; Apg. 2, 39.; 16, 33., u. a.; auch 1 Cor. 7, 14.), — denen Matth. 28, 19. keineswegs widerspricht, — dazu anderweite unabweisliche Glaubens- und Erkenntniß-Analogieen (die Erwägung des schriftgemäßen Wesens der Taufe, als Wiedergeburt Joh. 3, 5. und Tit. 3, 5., und der angebornen allgemeinen menschlichen Verderbniß und Heilsbedürftigkeit, der innigen Verbindung des Menschlichen und Göttlichen auch in Christo schon von dem ersten Beginn seines irdischen Daseyns an, der auch anderweit (Luc. 1, 41 ff.) nachweisbaren frühesten Wirkung des Heil. Geistes auf den Menschen, des Charakters und irdischen Ziels der christlichen Heilsanstalt, als für die ganze Menschheit, des Verhältnisses des Neuen Bundes zum Alten, in der Beschneidung namentlich, und des Zuvorkommens aller göttlichen Gnade vor menschlichem Begehren und menschlicher Disposition, des rechten eigentlichen Verhältnisses also zwischen zuerst objectiv in der Taufe sich darbietender und dann erst subjectiv im Glauben ergriffener Gnade, die Erwägung endlich auch der Taufe des Johannes auf den erst zu offenbarenrenden Christus), sowie christlich empirisch-psychologische und pädagogische Betrachtung, führen andeutungsweise mit Sicherheit zur Anerkennung des apostolischen Ursprungs einer (natürlich nur durch die Aufnahme der Kinder in elterliche, pathliche oder kirchliche, christliche Gemeinschaft bedingten[3])) schon in der christlichen Urzeit vollzogenen Kindertaufe; nnd wie hätte ohne oder gar wider apostolische Tradition dann auch schon im 3ten Jahrh. bei einem Origenes (homil. 14. in Luc., in Rom. 5, 9.), Cyprian (epist. 59.) u. A.[4]), ja

---

Durchdenkung und Bewahrung, auch um so desto sicherer Mißbräuche seitens heidnischer und anderer Gegner abzuschneiden.

1) Und zwar in Antworten auf die Fragen des Taufenden (Tertull. de cor. mil. c. 3.; Cypr. ep. 70. 76.; Dionys. v. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 9.). Nicht das Bekenntniß eines Individuums sollte ja hier die Kirche zu vernehmen und zu prüfen, sondern das Bekenntniß der Kirche der Einzelne anzuerkennen haben.

2) Sichere Spuren desselben schon in dem Carthagischen Concil von 256 und noch zuvor selbst bei Clemens von Alexandrien in der διδασκαλία ἀνατολική (Clem. Opp. II. p. 988.).

3) Denn allerdings nur wo von solcher Gemeinschaft bei Kindern (wie bei Erwachsenen von ihnen selbst) die Heilsbedürftigkeit, die von Gott selbst erklärt ist (Joh. 3, 5. 6.), anerkannt wird, kann ja die Taufe geschehen.

4) Vgl. auch Constitt. apost. VI, 15.: βαπτίζετε ὑμῶν καὶ τὰ νήπια.

selbst im 2ten bei Tertullian [1]) und vornehmlich bei Irenäus (adv. haer. II, 22, 4. [2])), die Taufe der Kinder, welche seitdem von der Gesammt-Christenheit als ein Damm gegen Schwärmerei bewahrt worden ist, zu solcher Anerkennung als apostolischer Institution gelangen können! — Die Kindertaufe nun gab wahrscheinlich den Anlaß zur Einsetzung von Taufzeugen, Sponsores, welche an der Kinder Statt das Taufglaubensbekenntniß ablegten (Tertull. de bapt. c. 18).

Ursprünglich ward die Taufe durch Untertauchen verrichtet (vgl. Röm. 6, 14. und Col. 2, 12. mit Tertullian. adv. Prax. c. 26.) [3]), im Namen des dreieinigen Gottes (nur von Marcion schlechthin im Namen Jesu). — Ueber die Zeit der Taufe (Erwachsener) war ursprünglich gar nichts bestimmt. Seit dem 2ten Jahrhundert galten besonders Ostern (der Ostersabbath) und Pfingsten als Taufzeiten (Tertull. de bapt. c. 19.), im Orient demnächst auch das Epiphanienfest; alle diese Zeiten dann durch die Kindertaufe [4]) mehr indifferenzirt. Die Täuflinge erschienen in weißen Gewändern. — Bereits im Anfang des 3ten Jahrh. ward der Täufling mit einem geweihten Oele, χρίσμα, als Symbol des geistlichen Priesterthums (Tertull. de bapt. c. 7., Cypr. ep. 70.), gesalbt. Viel früher schon (vgl. Apg. 8, 16. 17.) war mit der Taufe als Schlußact [5]) verbunden die Handauflegung des Täufers auf den Täufling, als Zeichen der religiösen Weihe und Geistesmittheilung: ein Act, frühzeitig (nach Maßgabe von Apg. 8, 17.) besonders betont (vgl. Cypr. ep. 72. 73. mit dem Werke de rebaptismate), und seit dem 3ten Jahrh. als ein eigenes, nur vom Bischof zu verrichtendes Geschäft der Confirmatio oder Firmelung (ll. cc.), womit sich dann die Salbung verband [6]), betrachtet und fürder blos bei eigens bischöflichem Vollzug der Taufe noch zugleich mit dieser verrichtet.

Ein besonderer Streit aber entstand in der Mitte des 3ten Jahrh. über die Taufe der Häretiker, zwischen dem Römischen Bischof Stephanus und Cyprian von Carthago, an welchen letzteren auf drei Carthagischen

---

1) Insofern er de bapt. c. 18. in einseitiger Subjectivität heftig gegen die als gebräuchlich erwähnte Kindertaufe polemisirt.

2) Daß diese allzu lange regelmäßig gemißdeutete Stelle (wonach die menschliche Natur von der ersten Entwicklung an, auch die infantes schon, durch die Gemeinschaft mit Christo wiedergeboren werden soll) nicht blos die Idee, aus welcher die Kindertaufe von selbst hätte hervorgehen müssen, sondern die Kindertaufe selbst aussagt, erweist H. Thiersch, in der Zeitschr. für die luth. Theol. 1841. H. 2. S. 177 f. — Ueberhaupt vgl. über die Geschichte der Kindertaufe J. G. Walch Hist. paedobaptismi IV prior. saecc. Jen. 1739., und G. Wall Hist. baptismi infantum, ex angl. lat. vert. Schlosser. Brem. 1748. Hamb. 1753. 2 PP.

3) Bei schwachen Personen, dem baptisma clinicorum, wandte man indeß auch schon im Alterthum die Taufe durch Besprengung an, die Cyprian als vollgültig vertheidigt (ep. 76.).

4) Die Zeit der Kindertaufe aber bestimmt Cyprian epist. 59. und eine Carthagische Synode vom J. 252 dahin, daß sie innerhalb des zweiten oder dritten Tages nach der Geburt geschehe.

5) Noch zu Tertullians Zeit (Tert. de bapt. c. 8. und de resurr. carn. c. 8.) war sie dies.

6) Doch vollzog man auch ferner (nachweislich seit dem 4. Jahrh.) unmittelbar bei der Taufe eine vorbereitende Salbung des Täuflings; vgl. Constitt. ap. VII, 42.

Synoden, 255 und 256, sich ausdrücklich alle Gemeinden Nordafrika's anschlossen. Cyprian behauptete nach alter kleinasiatischer und nordafrikanischer (auch Alexandrinischer) Tradition[1]) in Consequenz seiner Lehre von der Kirche, daß nur dann die Taufe ihre rechte Gültigkeit habe, wenn sie in der wahren katholischen Kirche vollzogen worden, daß daher die in häretischen Gemeinden ertheilte Taufe ungültig sei, und ein zur katholischen Kirche übertretender Häretiker erst die rechte Taufe zu empfangen habe[2]) (Cypr. epp. 70. sqq.); Stephanus dagegen[3]), nach Römischer Tradition, daß jede auf Vater, Sohn und Geist, ja die auch nur auf Christus[4]) verrichtete Taufe objectiv gültig, daher nie zu wiederholen, sondern dem übertretenden Häretiker, gleich einem Pönitenten, nur durch bischöfliche Handauflegung die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft, die Confirmatio der Taufe und der Heilige Geist zu ertheilen sei. Stephanus ging in seinem Eifer so weit, die afrikanischen Gegner, wie er es schon im J. 253 mit den kleinasiatischen gethan, von der Kirchengemeinschaft auszuschließen; was jedoch von Seiten der Bischöfe Firmilian zu Cäsarea (Cypr. ep. 75.) und Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. VII. 5.) ernsten Tadel erfuhr. In der Folge, seit dem Can. 8. des Concil. Arelat. vom J. 314, wurde, während die Römische Kirche an ihrer älteren Praxis festhielt, in der übrigen Kirche eine mittlere, doch wesentlich Römische, Meinung über den Gegenstand[5]) die herrschende.

2. Abendmahl.

Das die in der Taufe begründete geistliche Neuschöpfung erhaltende und festigende Sacrament war das heil. Abendmahl, geordnet, die Bekenner Christi bei der Verkündigung des Versöhnungstodes ihres nun in allmächtiger Wirksamkeit verklärten Herrn zu voller persönlicher Aneignung des Erlösungswerks in Vereinigung mit Christo dem Haupte zu führen in Spendung und Empfang seines Leibes und Blutes als Glaubenssiegels. An Leib und Blut Christi im Abendmahlssacramente glaubte die alte Kirche von Anfang an gemäß den evangelischen Einsetzungsworten und Pauli Auslegung derselben nach Ignatius', Justins und Irenäus' Zeugniß[6]), und für diesen selben

1) Die kleinasiatische bezeugt Firmilian von Cäsarea im Briefe an Cyprian (Cypr. ep. 75.), die Alexandrinische Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. VII, 7., die nordafrikanische schon Tertullian (er hatte erklärt, de bapt. 15.: „Non idem Deus est nobis et illis [haereticis], nec unus Christus est idem. Ideoque nec baptismus unus" cet.) und Cyprian ep. 73.

2) „Non rebaptizari, sed baptizari a nobis, quicunque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi salutaris aquae veritate" — Cypr. ep. 73.

3) S. Stephani fragm. ep. ad Cypr., Cypr. ep. 74.

4) Vgl. Neander K.-G. Thl. I, 2. S. 574 ff.

5) Eine im Namen des dreieinigen Gottes (aber nicht Christi allein) verrichtete Taufe sei objectiv gültig.

6) In dem Abendmahle erkannte und feierte die Kirche seit den Aposteln nach ältesten Bezeugungen ein hochheiliges Geheimniß, welches eine geheimnißvolle Verbindung Christi mit den Seinen durch die Gegenwart und Genießung seines Leibes vermittle (daher auch die Verpönung des Zutritts aller Profanen; eben daher aber auch die mißdeutenden Beschuldigungen der Heiden gegen dies Mahl als Thyesteische Mahlzeit und Menschenfleischgenuß, bei Athenagoras legat. pro Christianis p. 4. 38. ed. Col.). Ignatius ad Ephes. c. 20. und ad Smyrn. c. 7. nennt so das Abendmahl eine Arznei zur Unsterblichkeit, ein Gegengift gegen den Tod, um immerdar in Christo zu leben, und warnt vor Doketen, welche nicht be-

alten Kirchenglauben zeugt dann auch das noch, was von alten Abendmahlsliturgien auf uns gekommen ist[1]). Zwar wich nun schon in den ersten Jahrhunderten die Ansicht einiger einzelnen Theologen von der kirchlichen etwas nach symbolischer Anschauungsweise hin ab[2]); dies beweiset indeß blos, daß damals die reine Lehre vom Abendmahl noch nicht dogmatisch durchgebildet und fixirt war.

So oft die Gemeinde sich zur Erbauung versammelte, anfangs täglich, später wenigstens sonntäglich (Justin. apol. II. p. 98. ed. Col.; al. apol. I. c. 65.), ward auch die Communion gefeiert. Zuerst, nach dem übrigen Gottesdienste, das allgemeine Kirchengebet und damit verbunden das feierliche

---

kennen, daß dasselbe das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi sei. Noch deutlicher spricht sich in diesen Sinn Justinus Martyr apol. II. p. 98. ed. Col. aus, indem er zugleich für Glauben der Kirche erklärt, was er ausspricht; „Wir empfangen es nicht als gemeines Brod oder gemeinen Trank, sondern so wie der durch Gottes Wort Mensch gewordene Heiland Jesus Christus um unsers Heils willen Fleisch und Blut hatte, so sind wir belehrt, daß die durch das Wort der Einsetzung geweihete Speise, wodurch mittelst der Verdauung unser Fleisch und Blut genährt wird, das Fleisch und Blut jenes Mensch gewordenen Jesu sei." (Vgl. über Justin Thiersch in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1841. H. 2. S. 178 ff. und Schick ebd. 1857. H. 1. S. 76 ff.) Desgleichen Irenäus adv. haer. IV, 34. p. 327. ed. Grab.: „Das irdische Brod, wenn es durch die Anrufung Gottes geweiht ist, ist nicht mehr gemeines Brod, sondern die Eucharistie, die aus zwei Bestandtheilen besteht, einem irdischen und einem himmlischen," und er leitet daraus die Auferweckung des Leibes her, „weil durch Christi Leib der Keim der Unverweslichkeit in uns gelegt ist." (Vgl. Thiersch Die Lehre des Iren. von der Eucharistie, a. a. O. 1841. H. 4. S. 40 ff.). Gerade diese drei Kirchenlehrer aber (über deren Lehre übrigens bezugsweise auch zu vgl. G. E. Steitz in Liebner rc. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1864. S. 409 ff.) sind nun Hauptzeugen, theils als die ältesten, die das Abendmahl erwähnen, theils in kirchlich-geographischer Hinsicht. Ignatius in Kleinasien, dem Schauplatze der Wirksamkeit eines Paulus und Johannes und Bewahrerin der Urform des Christenthums (Irenae. adv. haer. III, 3.), war ein Freund des Polycarpus, und dieser ein Schüler des Ap. Johannes. Irenäus, ebenfalls aus Kleinasien, hatte gleichfalls den Polycarpus gehört, und auch Justinus auf seinen Reisen die Gemeinen Kleinasiens kennen gelernt. Ihre Uebereinstimmung „muß uns so überzeugen, daß wir hier die älteste, von den Aposteln selbst ausgegangene Lehre vom h. Abendm. finden" (H. L. Heubner Supplem. zur 6. Aufl. von G. Büchner's Bibl. Handconcordanz S. 3 f.).

1) So insbesondere die Liturgie im 8ten Buche der Constitutt. apostol. (s. Augusti Denkww. aus der Arch. Thl. VIII. S. 110 ff.) und eine noch im 4ten Jahrh. zu Jerusalem gebräuchlich gewesene, die den Namen des h. Jacobus, des Apostels und Bruders des Herrn, trägt (bei Augusti a. a. O. S. 427 ff.). Nach der Liturgia Jacobi z. B. betet der Bischof vor dem eigenen Genusse: „Mache mich deiner Gnade würdig, damit ich ohne Verdammung deines heiligen Leibes und deines kostbaren Blutes theilhaftig werde;" nach der Communion ein Diakonus: „Wir danken dir Christus, unser Gott, daß du uns gewürdigt hast, theilhaftig zu werden deines Leibes und Blutes zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben;" u. s. w., und der Bischof: „Du hast uns, Gott, deine Heiligung in dem Genusse des heiligen Leibes und des kostbaren Blutes deines eingebornen Sohnes Jesu Christi geschenkt," u. s. w.

2) Weniger, vielleicht wesentlich gar nicht, die von Tertullian und Cyprian; wohl aber die von Clemens Al. und Origenes. Auch Tertullian und Cyprian bekennen in manchen Stellen ungefähr dieselbe Ansicht vom Abendmahle, wie die drei älteren (vgl. Tertull. de pudic. c. 9. und de resurr. carn. c. 8., wonach unser Leib genährt wird durch den Leib und das Blut des Herrn, auch de orat. c. 6, wo der beständigen geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser die individuitas a corpore Christi durch das Abendmahl nebengesetzt wird; und Cypr. ep. 63. [„Christi Blut trinken"] und de orat. p. 209., wo von dem h. Abendmahle ausgeschlossen seyn erklärt wird: von dem heiligenden Einflusse des Leibes Christi ausgeschlossen seyn). Jene Ansicht aber erscheint doch bei ihnen anderswo, namentlich bei Tertull. c. Marc. IV, 40., wo corpus meum erläutert wird durch figura cor-

eucharistische Lob- und Dankgebet (wovon das ganze Abendmahl εὐχαριστία), womit der Bischof[1]) die von der Gemeinde dargebrachten Abendmahls-Gaben des Brodes (gewöhnlichen Brodes nach Justin a. a. O. und Irenaeus adv. haer. IV, 18, 5.) und Weines (meist mit Wasser vermischten Weines[2])) weihte und die consecratio sprach[3]). Hierauf spendeten die Geistlichen Brod und Wein als Leib und Blut des Herrn (Presbyter in der Regel das Brod, Diakonen den Kelch, oder — nach Justin — Diakonen auch Beides) an alle anwesende (getaufte und nicht excommunicirte) Gemeindeglieder[4]), und nach dem Schlusse der Versammlung (Justin. l. l., Irenaeus bei Euseb. h. e. V, 24. und Cyprian. ep. 4.) trugen die Diakonen das Sacrament auch den schuldlos Abwesenden zu, besonders Kranken und Gefangenen. In der nordafrikanischen Kirche geschah es auch wohl, daß die Gemeindeglieder einen Theil des geweihten Brodes mit sich nahmen, um es, jeder mit den Seinigen, zur Weihe eines neuen Tages daheim zu genießen (Tertull. ad uxor. lib II. c. 5 und de orat. c. 19., vgl. mit Cyprian. de lapsis p. 189), und ebenda übte man (der apostolischen Vorschrift 1 Cor. 11, 28. 29. freilich nicht gemäß, auf nur anscheinenden Grund von Joh. 6, 53.) auch Kindercommunion (Cypr. de lapsis l. l.[5])).

Seit dem 3ten Jahrh. kommen dann auch mannichfache Liturgien,

---

poris mei, und Cyprian im Zusammenhange mancher seiner Erklärungen, überschwankend zu einer Vorstellung von Brod und Wein als Zeichen, mit denen Leib und Blut Christi in übernatürlicher Berührung stehe. Daß die erstere Ausdrucksweise bei Tert. die zu seiner Richtung am meisten stimmende, also eigentlich Tertullianische sei, hat A. G. Rudelbach Tert.'s Lehre v. Abendm. (in s. Reformat., Lutherth. und Un. Lpz. 1839. S. 645 ff.; vgl. Dess. Streitschr. wider Sack und Baur. Lpz. 1840. S. 93 ff.) nachgewiesen; und dasselbe ist auch der Fall bei Cyprian, zu dessen Taufe und Wiedergeburt untrennbar verbindender Tauflehre (epist. 1. 64.) eine andere Ansicht noch minder stimmen würde, und der auch wohl nur so seine Ansicht von der Nothwendigkeit des Abendmahlsgenusses auch für die Kinder begründen konnte. — Dagegen unterscheiden dann allerdings die Alexandriner Clemens und Origenes Brod und Wein als äußere Symbole und Leib und Blut Christi als dadurch nur dargestellte Sache bestimmter von einander, wiewohl auch sie immerhin überschwankend zur kirchlichen Auffassung.

1) Denn nur der Bischof — wie Christus selbst es gethan — hatte normal die Segnung zu verrichten (Justin. M. l. l., Ignat. ad Smyrn. c. 8., Constitt. apost. VIII, 13.); blos bei seiner Behinderung ein Presbyter.

2) Man pflegte damals, besonders im Orient, den Wein nur gemischt zu trinken, und setzte dies auch von Christus voraus (vgl. Justin l. l. und Irenaeus adv. haer. V, 2.). Cyprian (ep. 63.) deutet diese Mischung aber auch auf die Verbindung Christi und der Gemeine.

3) Firmilian von Cäsarea (Cyprian. ep. 75.) redet von einer das Brod heiligenden und zu Abendmahl machenden Anrufung; wesentlich dasselbe aber besagen auch schon Justin und Irenäus (oben S. 137.), und selbst Ignatius ad Smyrn. c. 7.

4) Die älteste Spendeformel (s. Constitt. apost. VIII, 13. vgl. mit Tertull. de spectacc. c. 25. und Euseb. h. e. VI, 43.) war diese: Bei Darreichung des Brodes Σῶμα Χριστοῦ, bei Darreichung des Kelches Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς, und der Empfänger antwortet auf Beides Ἀμήν. (Die Einsetzungsworte, historisch referirt, wurden bei der Spendung nirgends gebraucht. Das Wort des Herrn, erkannte man, gehöre in die Consecration, das Bekenntniß der Kirche in die Distribution.)

5) Vgl. Augustin. de peccator. meritis et bapt. parv. I, 20. — Auch in der orientalischen Kirche bestand diese Sitte (Constitt. apost. VIII, 13.), und dort hat sie sich erhalten, während sie im Occident mit dem 12ten Jahrh. verschwand.

λειτουργίαι, für die Feier der Eucharistie zum Vorschein[1]), in verschiedenen Kirchen verschieden, die orientalischen weitläuftiger, mit häufigen Chorgesängen und Responsorien der Gemeine zwischen den wechselnden bischöflichen und diaconalen Gebeten, die occidentalischen gedrängter, mit oder ohne Chöre und Responsorien, alle jedoch mit einem gemeinsamen Grundtypus theils in der ähnlichen Form, theils sachlich in dem einen Bekenntnisse der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi.

Schon in den ersten Jahrhh. übrigens wird das Abendmahl öfters als ein Opfer, oblatio, προςφορά, sacrificium, θυσία, bezeichnet (vgl. Justin. dial. p. 210.; Irenae. adv. haer. IV, 18.; Cyprian. epist. 9. 11. 28. 77.). Doch erst im 3ten Jahrh. (seit Cyprian[2])) zeigt sich ein deutlicher Keim der späteren Ansicht vom Abendmahl als einer Opferhandlung des christlichen Priesters, vom Meßopfer. Früher hieß das Abendmahl nur mehr im symbolischen Sinne Opfer, mit Bezug auf die von der Gemeinde zu und dann feierlich vom Bischof in dem Abendmahl dargebrachten Opfergaben des Brodes und Weines, oder auf das bischöfliche Dank- und das ganze sacramentliche Lobopfer, oder auch auf das Opfer Christi, welches das Abendmahl der Gemeine vergegenwärtige[3]).

Frühzeitig ferner ward auch das Abendmahl als Weihe und Stärkung für das ganze Leben in sehr speciellen Beziehungen der Gemeinschaft angewandt, namentlich bei kirchlichem Schluß der Ehe[4]) und bei Todtenfeier[5]): letzteres ein Gebrauch, dem dann freilich schon im 3ten Jahrh. beim Aufkeimen der Idee vom Meßopfer die Gefahr der Mitaufnahme abergläubischen Elements nahe lag.

Mit der Abendmahlsfeier endlich pflegte in frühster Zeit auch ein

---

1) So die den Namen des Jacobus tragende Liturgie für Palästina, nahe verwandt mit der im 8ten Buche der Constitutiones apostolicae, später sodann die cappadocisch-kleinasiatische, die syrische, die nordafrikanische Liturgie, mehrere Römische (sacramentarium Leonianum, Gelasianum, Gregorianum), die alte gallische u. s. w. Vgl. S. 137. und Genaueres in m. Lehrb. der Archäol.

2) Mit ihm beginnt, wie die hierarchische Anschauung der Kirche und kirchlichen Aemter, so auch eine neue Entwicklungsphase in der Anschauung vom eucharistischen Opfer.

3) Vgl. J. W. F. Höfling Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer 2c. Erl. 1851. (Sammlung früher, 1839—43, erschienener Einzelabhandlungen über die Opferlehre der apostolischen VV., des Justin, Irenäus, Clemens, Origenes, Tertullian.)

4) Die christliche Betrachtungsweise der Ehe (Tertull. ad. ux. II, 9. vgl. mit c. 6.) führte bald einen kirchlichen Act für ihren Schluß herbei. Unter Berathung der Geistlichen, besonders der Diakonissinnen, ward die Ehe geschlossen (Ignat. ad Polycarp. c. 5.; Tertull. de monog c. 11., de pudic. c. 4.), Braut und Bräutigam genossen mit einander das h. Abendmahl, vor welchem ihrer im Kirchengebet segnend gedacht wurde, und der Bischof ertheilte den Neuvermählten den Segen. S. Tertull. ad ux. II, 8.

5) Wie der Glaube und die Hoffnung der alten Kirche den Tod überhaupt recht anschauen lehrte (die Trauer beim Tode selig Entschlafener war eine solche, die zugleich das Bewußtseyn der fröhlichsten Hoffnung in sich trug [Cyprian. de mortalitate p. 234. 6.], und die auch dem der Auferstehung entgegenreifenden Leibe die rechte zarte Sorge nicht entzog), so zeigte sich dies auch bei der Gedächtnißfeier Verstorbener. Im Bewußtseyn einer Gemeinschaft in dem Herrn, die über das Grab hinausreicht, begingen christliche Freunde oder Verwandte eines Verstorbenen sein Andenken am Jahrestage des Todes durch eine gemeinsame Communion. Man brachte im Namen des Todten eine Gabe zum Altar, und in dem Kirchengebet vor der Communion ward des Entschlafenen namentlich gedacht (Tertull. de cor. mil. c. 3.; de exhort. cast. c. 11.; Cypr. ep. 66.).

gemeinsames Mahl verbunden zu seyn zur Erinnerung an das letzte Mahl Christi mit seinen Jüngern, wobei er das Abendmahl einsetzte, und zur Stärkung der christlichen Bruderliebe, ἀγάπη, Liebesmahl (Apg. 2, 46.; 1 Cor. 11, 20 ff.; Ignat. ad Smyrn. c. 8.; ep. Plin. ad Traj., epp. X, 96.)[1]. Es fand nach Ignat. l. l. nie ohne Theilnahme des Bischofs statt. Unordnungen aber in größeren Gemeinden (wie schon zu Paulus' Zeit in der Corinthischen)[2]) und der besonders auf dies Mahl sich richtende Argwohn der Heiden[3]) ließen schon im 2ten Jahrh. die Agapen vom Abendmahl trennen und abgesondert veranstalten (bei aller Standesverschiedenheit im Bewußtseyn der Gleichheit vor Gott und der brüderlichen Gemeinschaft)[4]). Ja schon im 3ten Jahrh. fing dann die Kirche an, hier früher, dort später, von diesem alten Brauche nach Maßgabe ihrer christlich kirchlichen Freiheit überhaupt je mehr und mehr abzustehen.

Viertes Capitel.

Lehre.

Erster Abschnitt.

Kirchenlehre.

§. 17.

Allgemeines.

Der allgemeine Lehrinhalt des Christenthums nahm schon in den drei ersten Jahrhunderten eine wesentlich feste Gestalt an. Dabei erkannte man die neutestamentliche Lehre aus einer zwiefachen Quelle. Die erste war der neutestamentliche Canon, wie derselbe bereits in den zwei ersten Jahrhunderten fast ganz in seiner jetzigen Gestalt in allen Theilen der Christenheit anerkannt wurde[5]) — eine Sammlung und Aussonderung,

---

1) Vgl. J. Th. F. Drescher De vett. Christianor. Agapis. Giess. 1821.

2) Vgl. auch Tertull. de jejun. c. 17.; Clem. Alex. Paedag. II. p. 165. u. Strom. VII. p. 892.

3) Vgl. Athenagor. legat. c. 4.; Tertull. ad ux II, 4.

4) Man begann mit Gebet, speisete mäßig, redete als in der Gegenwart Gottes, sang Lieder zum Lobe des Herrn, und schloß mit Gebet (Tertull. apologet. c. 39.).

5) Nachdem schon die Stelle 2 Petri 3, 16. eine Sammlung von Paulinischen Briefen, demnächst einzelne Stellen in den Schriften der apostolischen Väter einzelne neutestamentliche Schriften (so Clem. Rom. ep. 1. ad Corr. c. 47. den 1. Br. Pauli an die Corr., Ignat. ep. ad Ephes. c 12. den Br. an die Ephes., Polycarp. ep. ad Phil. c. 3. den Br. an die Philipper), ferner Papias in seiner Auslegung der Reden des Herrn (Euseb. h. e. III, 39.) die Evv. des Matthäus und Marcus, und Justinus Martyr (dial. c. Tryph. p. 308. ed. Col.) die Apokalypse des Apostels Johannes — der zahllosen entfernteren Hinweisungen dieser und anderer gleichzeitigen Kirchenschriftsteller auf neutestamentliche evangelische und epistolische Stellen zu geschweigen — namentlich angeführt, auch Justins Denkwürdigkeiten der Apostel und Tatians Diatessaron die Geltung der 4 Evangelien, und Marcions Canon die Autorität 10 Paulinischer Briefe und des Evangeliums Lucä erwiesen hatten: stimmten

in der wir die größte kritische That der alten Kirche zu erkennen haben. Neben dem neutestamentlichen Canon bewahrte dann als zweite Lehrquelle das ursprüngliche mündliche Taufglaubensbekenntniß (§. 16, IV, 1.), das s. g. apostolische Symbolum, die Grundzüge mündlich apostolischer Lehre, und beide Quellen zusammen bedingten nun den damaligen kirchlichen Lehrbegriff in seiner wesentlichen Reinheit und Fülle [1]). Während des gewaltigsten Kampfes der Kirche nach außen aber konnte dieser Lehrbegriff noch nicht völlig nach innen aus- und durchgebildet werden. Viele einzelne Lehrpunkte blieben noch dogmatisch unfixirt, und die Entwicklung des Lehrbegriffs schritt zugleich bei den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern in verschiedenen Richtungen, wenngleich doch noch ohne eigentlichen Streit, fort.

Die christliche Lehre entwickelte sich ja jetzt im Kampfe gegen das äußere oder innere Eindringen heidnischer oder jüdischer Elemente, um dann erst seit dem 4ten Jahrh. ungehemmt und frei sich der positiven Entfaltung des eignen Lehrgehalts hingeben zu können. Christus selbst und die Apostel hatten ursprünglich das Evangelium in seiner ganzen Fülle bezeugt. Die nachapostolische Zeit strebte darauf den durch die Apostel überkommenen Reichthum zu bewahren, indem sie ihn sich weiter verständlichte, und daß sie das erfolgreich gethan, bezeugt ja der nachapostolische Consensus in allen alten regulis fidei. In jenem Streben begann man aber dann doch bald nach zwei Seiten hin zu divergiren. In der ältesten Kirche konnte nur eine realistische, theologisch-praktische Strömung die vorwaltende seyn gegenüber allen

---

sodann gegen Ende des 2ten Jahrh. die bedeutendsten Stimmführer der ganzen Kirche: Irenäus in Kleinasien und Gallien, Tertullian in Rom und Nordafrika und Clemens Alexandrinus in Aegypten und anderwärts im Orient, vollkommen überein in der festen Anerkennung unserer 4 Evangelien, der Apostelgeschichte, 13 Paulinischer Briefe (den Hebräerbrief ungezählt), des 1. Briefs Petri, des 1. Briefs Johannis und der Apokalypse, als canonischer, für Glauben und Leben normativer Schriften. Alle diese Schriften des N. T., welche (nebst 2 anderen, jedoch ohne die Offenb. Joh.) auch der Canon noch eines anderen wichtigen Denkmals aus jener Zeit, der alten syrischen Kirchenübersetzung Peschito, enthielt (des gleichzeitigen italischen s. g. Canon Muratorianus gar nicht zu gedenken), waren mithin schon gegen Ende des 2ten Jahrh. allgemein als canonische anerkannt, sogenannte ὁμολογούμενα (mit Eusebianischem Ausdruck), wogegen die übrigen unserer neutestamentlichen Schriften, als s. g. ἀντιλεγόμενα, zwar auch bekannt waren, und seitens einiger jener Repräsentanten (der Hebräerbrief als ein Paulinischer seitens des Clemens und der Peschito, der Br. Judä des Clemens und Tertullian, der Br. Jacobi der Peschito, der 2. Johannis des Irenäus und Clemens) Anerkennung, von Seiten anderer aber noch manchen Widerspruch erfuhren (entfernterer Hindeutungen, insbesondere des Irenäus und Clemens, ja selbst schon des Barnabas, Clem. Romanus und Hermas, auf den Inhalt des 2. Petri gar nicht zu gedenken). Hierauf erwähnt im 3. Jahrh. Origenes bestimmt alle unsere neutestamentlichen Schriften (obwohl die als ἀντιλεγόμενα bezeichneten als nicht allgemein anerkannte) und eben so im Ganzen im 4ten Jahrh. Eusebius (vornehmlich h. e. III, 25). Nach ihm wurden darauf auch die bisherigen neutest. Antilegomena um der doch auch für sie sprechenden historischen Zeugnisse und ihres inneren Zusammenklangs mit dem Lehrbegriff der Homologumena willen immer allgemeiner als kanonische Schriften anerkannt, bis endlich das Concil zu Hippo im J. 393 den neutestamentlichen Canon ganz in seiner jetzigen Gestalt fixirte.

1) Von der Reinheit und Fülle desselben gibt der ernste und sieghafte Widerstand Zeugniß, welchen die ganze kirchliche Theologie der 3 ersten Jahrhh., bei aller inneren Divergenz zusammengehalten durch gemeinsames Bekenntniß zum Schriftcanon und zum apostolischen Glauben, allen massenhaft auf sie einbrechenden entweder mehr judaistisch oder mehr ethnicistisch gefärbten häretischen Secten entgegen stellte.

den judaisirenden und ethnicisirenden Netzen, womit häretische Partheien die Kirche zu umstricken trachteten; und da die falsch häretische Wissenschaft vornehmlich als Trugbild des Heidenthums auftauchte und wucherte, so war es natürlich, daß ihr gegenüber die altkirchliche Hauptströmung, indem sie dies Trugbild entschlossen von sich stieß, theils die praktische Geistesrichtung zu einer fast die Wissenschaft verschmähenden Höhe steigerte, theils zu einer gewissen jüdischartigen Gesetzlichkeit hinneigte [1]). Solch eine realistische, praktisch theologische Richtnng, im Gegensatz gegen einen häretischen Idealismus, der in hochmüthiger Speculation überall das trennte (das Ideale und das Geschichtliche, das Göttliche und das Menschliche, das Contemplative und das Praktische), was gerade aufs innigste zu vereinen das Wesen des Christenthums ausmacht, fixirte sich besonders im Occident, repräsentirt nach einem Clemens von Rom und einigen anderen der apostolischen Väter am reinsten und großartigsten vornehmlich von einem Irenäus, demnächst Tertullian und Cyprian, im 2. und 3. Jahrh. Aber freilich eben gegenüber der Zertrennung des Inneren und Aeußeren auf Seiten des häretischen Idealismus geriethen so gesinnte Kirchenlehrer in Gefahr beides zu verschmelzen, gegenüber dem Mißbrauche der Wissenschaft fast in die ihrer Verwerfung; und namentlich stellt uns ein Papias in der Mitte des 2ten Jahrh. den Typus solcher grellen Einseitigkeit dar. — Es war daher natürlich und heilsam, daß bald neben jener praktisch-theologischen Richtung noch eine andere hervortrat. So entstanden auf katholisch kirchlichem Gebiete neben jener realistischen Theologie auch die Anfänge einer mehr idealistischen Theologie, einer Theologie, welche eine Vermittlung suchte zwischen speculativer Willkür und unwissenschaftlichem Glauben durch eine wissenschaftliche Dogmatik. Schon ein Justinus M. im 2. Jahrhundert (nach „Barnabas“) hatte das zu erstreben begonnen; zur Vollendung gedieh diese Richtung aber dann durch die Alexandrinische Schule, begründet nach der Mitte des 2ten Jahrh. durch einen Pantänus, fortgeführt gegen Ende des 2ten und im Anfang des 3ten Jahrh. durch einen Clemens, gipfelnd gegen die Mitte des 3ten in Origenes. — Erst am Ende des 3ten Jahrh. tauchten darauf als Vorboten einer neuen theologischen Zukunft zuletzt auch noch die Keime einer neuen wissenschaftlich Antiochenischen Theologie hervor. — Freilich aber nur mit Verkennung des der realistisch praktischen Strömung inhärirenden tief Wahren, also von Haus aus einseitig, hatte dieser christliche Idealismus Wurzel geschlagen, und im Verlaufe immer einseitiger gestaltete sich dann im Leben, in praktischer Umbildung der Glaubenslehre nach den ihm als absolute Vernunft geltenden Ideen eines vorgefaßten philosophischen Systems [2]), diese Alexandrinische und anderweit wissenschaftliche Theologie. — In Reibung der beiderlei Einseitigkeiten also hatte die christlich kirchliche Wahrheit sich durchkämpfend auszuklären und zu entfalten [3]).

1) So begreift es sich, wie ein Hegesippus, in der Mitte des 2ten Jahrh., der als Judenchrist Rom und andere Hauptgemeinden besuchte, sich überzeugte, daß überall der kirchliche Bestand der Gemeinden sei, „wie das Gesetz verkünde und die Propheten und der Herr“ (Euseb. h. e. IV, 22.), — ohne daß darum mit der neutübinger Schule der ganzen Kirche ein ebionitischer Charakter beigemessen werden dürfte.

2) Vgl. bezugsweise J. Huber Die Philosophie der Kirchenväter. Münch. 1859.

3) Wenn dabei der Alexandrinisch-hellenistische Geist auf die dogmatische Substanz

§. 18.

Aelteste Kirchenlehrer.

I. Apostolische Väter.

Die Reihe der christlichen Kirchenlehrer nach den Aposteln und dem neutestamentlichen Canon eröffnen die s. g. apostolischen Väter, die noch unmittelbare Schüler der Apostel gewesenen Lehrer und Schriftsteller[1]). Zu ihnen gehören:

1. Barnabas, eigentlich Joses, später wegen der feurigen Begeisterung, mit welcher er redete, Barnabas, Sohn des Trostes[2]), genannt, ein Levit aus Cypern, welcher frühzeitig der christlichen Gemeinde in Jerusalem zutrat (Apg. 4, 36.), seinen irdischen Besitz dem gemeinsamen Bedürfnisse opfernd (Apg. 4. 37.), und nachmals an Paulus sich anschloß (Apg. 9, 27.). Er soll einer der 70 Jünger Christi gewesen seyn (Euseb. h. e I, 12.). Ein treuer Gehülfe des Paulus bis zu dessen zweiter apostolischen Reise, wirkte er sodann, eine Untreue seines jungen Verwandten Marcus weniger ernst als Paulus anschlagend, getrennt von Paulus selbstständig weiter, indem er zuletzt der erste Bischof der Gemeinde zu Mediolanum geworden, zufolge anderer Nachrichten nach einem Aufenthalte in Rom und Alexandrien unter den Cyprischen Juden als Märtyrer gestorben seyn soll. Diesem Barnabas nun schreibt das christliche Alterthum, namentlich Clem. Alex., einen anonymen lateinisch uns überkommenen, großentheils aber auch griechisch, ja in der neuerlich durch Tischendorf aufgefundenen sinaitischen Bibelhandschrift vollständig griechisch vorhandenen Brief zu, welcher sich auf das Verhältniß der Kirche zu dem antiquirten Judenthum bezieht und die Gläubigen vor der Zumuthung warnt, Proselyten des Judenthums zu werden, also jedenfalls aus einer frühen Zeit stammt, wo es solcher Warnung noch bedurfte. Der Brief verräth Alexandrinisch allegorischen Geschmack, ruht aber sonst in seinem Antijudaismus auf reiner neutestamentlicher Erkenntniß, kann übrigens bezugsweise schon als Vorläufer einer Richtung gelten, welche zwischen Speculation und Glauben einen Mittelweg suchte[3]). Sein Ursprung vom Barnabas wird vielfach bezweifelt, und allerdings sticht er ja sichtlich gegen das N. T.

---

vorzüglich bewegend einwirkte, so war es des christlichen Occidents Beruf, observativ und conservativ der orientalischen Bewegung Maß und Form zu geben, und das Ausschweifen ins Verkehrte und Falsche zu verhindern.

1) Ausgaben der Werke der patres apost.: die von J. B. Cotelerius. Paris. 1672. 2 Bde. Fol. (rec. J. Clericus. Antv. 1698., Amst. 1714); — von Th. Ittig (Bibliotheca PP. apostolicor.; — nur die Brr. von Clem., Ign. u. Polyc. nebst den Martyrien). Lips. 1690. 8., welche eine Diss. de patribus apostol. eröffnet; — von R. Rusel (opera genuina). Lond. 1746. 2 Bde. 8.; — von G. Jacobson Oxon. 1838. 2 Voll. 8.; — von C. J. Hefele. Tub. 1839. ed. 3. 1847. (ebenfalls mit Ausschluß der Clementin. Collectivschriften); — von Reithmayr. Monach. 1844. — und von A. R. M. Dressel. Lips. 1857. ed. 2. 1863. — Vgl. bezugsweise A. Hilgenfeld Die apostol. VV. Jen. 1853.

2) בַּר נְבוּאָה Sohn der begeisterten Ansprache.

3) Ueber den Inhalt des Br. vgl. C. E. Francke in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1840. H. 2. S. 67 ff.; C. J. Hefele Das Sendschreiben des Apostels Barnabas. Tüb. 1840; auch J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi Thl. I. Abth. 1. 1845. S. 167 ff.

selbst ab; wen möchte aber dies bei dem Document (wenn auch jedenfalls alten) eines Nicht- und Nach-Apostels befremden?[1])

2. Hermas. Unter seinem Namen (schon Röm. 16, 14. genannt) läuft eine größtentheils nur lateinisch uns überkommene (in ihrem ersten Theile jedoch in der sinaitischen Bibelhandschrift auch griechisch erhaltene[2])) Schrift in der Form allegorischer Visionen und meist paränetischen Inhalts[3]), eine Mahnung zu christlichem Wandel im Angesichte der Wiederkunft Christi; Ποιμήν, Pastor (insofern ein Engel als Hirt der Menschen redet). Die Schrift (in welcher keine directen Beziehungen auf den Apostel Paulus, wohl aber manche eigenthümliche Stoffe jüdischer Theologie sich finden) stand schon früh in bedeutendem Ansehen (vgl. Irenae. adv. haer. IV, 3.; nach Euseb. h. e. III, 3. selbst bei gottesdienstlicher Erbauung), soll jedoch nach einer alten Nachricht (im Muratorischen Canonsfragment) erst von einem jüngeren Hermas zu Rom, Bruder des Römischen Bischofs Pius I. um 150, geschrieben seyn. Da das Buch selbst (vis. 2.) seine Visionen in die unmittelbar nachapostolische Zeit setzt, da ferner auch seine Einfachheit und dogmatische Unbefangenheit, sowie das Jüdischartige der Vorstellung, für ein hohes Alter zeugt, die darin berührte kirchliche Hauptfrage aber, ob es für die nach der Taufe Gefallenen noch eine Buße gebe, über die Zeit nichts entscheidet: so mag wohl die Grundlage des Buchs schon aus dem 1ten Jahrh. herrühren, wenngleich die vollständige Redaction erst dem späteren Hermas zufallen dürfte[4]).

3. Clemens Romanus, vielleicht der Phil. 4, 3. erwähnte, welcher (nach Irenae. adv. haer. III, 3, 3.; Euseb. h. e. III, 2. 13. 15.; Augustin. ep. 53. ad Generos., u. A.) einer der ersten Römischen Bischöfe gewesen seyn soll[5]), nach Tertull. (de praescrr. c. 32.) von Petrus der Gemeinde gegeben und dann (Euseb. h. e. III, 34.) im Anfang des 2ten Jahrh. gestorben (nach einer Tradition des ausgehenden 4ten Jahrh. als Märtyrer). Von diesem Clemens haben wir einen im Namen seiner Gemeinde geschrie-

---

1) Für Barnabas' Autorschaft sind: Ern. Henke De ep., quae Barnabae tribuitur, authentia. Jen. 1827.; J. C. Rördam Comm. de authentia ep. Barnab. partic. prior. Hafn. 1828.; auch Bleek Der Brief an die Hebräer. Berl. 1828. Thl. I. S. 416 ff. Dagegen: Ullmann Theol. Studien I, 2, 382.; Hug Zeitschr. für die Geistlichk. des Erzbisth. Freiburg II, 132. u. III, 208.; Hefele a. a. O. (wegen der Nichtaufnahme des Briefs in den Canon und des Abstandes seines Inhaltes von der apostolischen Redeweise); auch Thiersch Die Kirche im apostol. Zeitalt. S. 334 f. (und indem letzterer den Barnabas für den Verf. des Hebräerbriefes hält, konnte er ja freilich nicht denselben Verf. bei dem jenem so sichtlich nachstehenden Briefe annehmen).

2) Neuerlich auch äthiopisch aufgefunden (Hermae Pastor. Aethiopice prim. ed. et lat. vert. A. d'Abbadie. Lips. 1860.).

3) Die Schrift hat drei Theile. Der erste (visiones) enthält vier Gesichte des Verfassers; der andere (mandata) 12 Anweisungen, die ein Engel unter der Gestalt eines Hirten ihm gegeben; der dritte (similitudines) 10 Gleichnisse, gegeben und gedeutet unter Vermittlung jenes Hirten, zur Einschärfung eines christlichen Lebens.

4) Vgl. P. A. Gratz Disquiss. in Pastor. Hermae. P. I. Bonn. 1820. 4.; Jachmann Der Hirte des Hermamas, ein Beitr. z. Patristik. Königsb. 1835.; Thiersch a. a. O. S. 350 ff. — Ueber die Lehre des Hermas Dorner a. a. O. S. 185 ff.

5) Nach Augustinus vor, nach Irenäus und Eusebius erst nach Anacletus, dem Nachfolger des Linus.

benen, sicher[1]) noch vor dem Ablauf des 1sten Jahrh. verfaßten Brief an die Corinthische Gemeinde von unbestreitbarer Authentie (schon nach den Zeugnissen des Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23., und Iren. adv. h. III, 3., auch Euseb. h. e. III, 16.), welcher unter dem Eindruck mancher Corinthischen Unordnungen und Zwistigkeiten in wahrhaft apostolischem Geiste und in festem Einklang mit der Paulinischen Lehrweise (vgl. nur C. 7. 32. 49.), insbesondere auch in bedeutsamen Berührungspunkten mit dem Briefe an die Hebräer[2]), zur Eintracht und Demuth ermahnt; ein Brief, (nach Dionysius v. Cor. — etwa 8 Jahrzehnde nach Clemens — bei Euseb. h. e. IV, 23., und nach Euseb. h. e. III, 16.) so hoch geachtet, daß er in Corinth und in vielen Gemeinden beim Gottesdienste vorgelesen wurde[3]). — Unter dem Namen eines zweiten Briefs des Clemens an die Corinthier haben wir noch ein Fragment ohne Briefform, das aber nicht so verläßlicher Authentie ist (Euseb. h. e. III, 38.)[4]).

Ueberdies sind unter Clemens' hochgeachtetem Namen auch noch zweierlei Schriften auf unsgekommen, die sicher nicht von ihm herrühren können, aber wegen ihres Alters, Inhalts und Einflusses von besonderer Bedeutung sind; zuerst:

a. eine umfangreiche historisch romantische Nachricht von der Bekehrung des

---

1) Nach E. Gundert Der erste Br. des Clem. Rom., in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1853. H. 4. u. 1854. H. 1. 3.

2) Daher selbst die Vermuthung, daß Clemens dem Paulus bei Abfassung des Hebräerbriefes Hermeneuten-Hülfe geleistet habe; während vielmehr Clemens in der Zuschrift an eine Paulinische Gemeinde sich mit Sorgfalt an Paulus' Lehrart angeschlossen haben mag, um seine Einheit im Geiste mit ihm an den Tag zu legen (ähnlich wie Petrus in seinem ersten Schreiben an die vorderasiatischen Gemeinden).

3) M. J. Wocher Die Briefe der apostol. Väter Clemens und Polycarpus, übersetzt mit Einleitt. u. Commentarien. Tüb. 1830. — Ueber den Brief des Cl. vgl. C. E. Francke Die Lehre des Clemens von Rom, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1841. H. 3. S. 73 ff.; Dorner a. a. O. S. 135 ff.; vorzüglich aber Gundert a. a. O.; bezugsweise auch Lipsius De Clementis R. epistola. Lips. 1855, u. G. Volkmar Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, in Baur-Zeller Jahrbb. 1856. H. 3. S. 287 ff.; endlich J. C. M. Laurent Zur Kritik des Clem. v. Rom, in der Zeitschr. f. d. luth. Th. 1863. H. 3. S. 416 ff.

4) Noch unzuverlässigerer Authentie sind dann die unter Clemens' Namen in der syrischen Kirche erhaltenen 2 Circularschreiben (von Wetstein 1752 syrisch, 1827 von P. Zingerle in Wien deutsch herausgegeben), besonders an die im Cölibat lebenden Christen und Christinnen. — Unter dem Namen des Röm. Clemens ist neuerdings auch noch ein anderer griechischer Brief, ein Circularschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, edirt worden (Maran Atha. Cassel 1850.), welcher (dem Clemens nach Analogie der Clementinen Alles nur in den Mund legend) durch die Anklänge und polemischen Beziehungen zum Gnosticismus und besonders Montanismus sich in die letzte Hälfte des 2ten Jahrh. versetzt und von dem Boden spiritualisirter Paulinischer Richtung aus eine dogmatische Vermittlung mit der entgegengesetzten erstrebt und durchführt. Ausgehend von der Weissagung Christi im A. B. bespricht er die Typen Christi unter den Heiden der Vorzeit, den Hellenen vornehmlich, stellt darauf die Erscheinung Christi im Fleisch als des himmlischen Adam und sodann das Geheimniß von der Zukunft desselben als einer Wiederkunft nur im Geiste zu geistiger Umgestaltung der Welt dar, und schließt mit Ermahnungen und Grüßen. Der ungenannte Herausgeber bekennt, den Fund von einem ungarischen Flüchtlinge empfangen zu haben, der 1849 in Constantinopel den Islam angenommen und in einer christlichen Familie daselbst auf einem codex rescriptus jene Schrift entdeckt habe. Die Anonymität und der Inhalt der Schrift (vor Allem vgl. C. 6, 31.) machen es indeß mehr als wahrscheinlich, daß das Ganze nur auf einer Mystification beruht.

Clemens[1]) zu Christo und von seinen Reisen in Gesellschaft des umherwandernden, lehrenden und disputirenden Apostels Petrus. Dies Werk, mit seinem blühenden Reichthum christlicher Sagen, haben wir in einer zwiefachen Recension (beide nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern von zweiter Hand zu einem Ganzen verschmolzen und mit späteren Bestandtheilen vermischt): einmal als 19 (20) griechische Ὁμιλίαι Κλήμεντος oder Clementina, τὰ Κλημέντια[2]), deren Grundlage wohl schon aus dem 2ten oder 3ten Jahrh. herrühren mag, mit wesentlich ebionitischer, aber daneben auch hellenistisch gnostischer Denkart, doch auch nicht ohne manche tief christliche Ideen, das Product etwa eines gnostischen Ebionitismus, zugleich mit dem Charakter eines apologetischen Vermittlungsversuches, wobei der Verfasser in dem Hinstreben zu einer fest gegliederten herarchischen Ordnung noch einen Schritt vor seiner Zeit voraufgeht; und sodann als Ἀναγνωρισμοί oder Recognitiones Clementis[3]) in 10 Büchern, in der lateinischen Uebersetzung Rufins[4]): letztere wahrscheinlich eine durch Rufins rechtgläubige Hand gegangene orthodoxere Ueberarbeitung der Clementinen, doch auch nicht ohne Einflüsse Platonischer Philosophie und gnostischer Speculation. (Möglicherweise freilich[5]) könnten auch die Homilien die jüngere, und dann durch Ebionitismus gefälschte, und die Recognitionen die noch ungefälschte ältere Recension seyn.)[6])

Die Darstellung des bewegten Lebens des Clemens dient in diesem Doppelwerke zum Rahmen für doctrinelle Erörterungen. Das Historische legen besonders die Recognitiones sinnreich und ansprechend dar, die daran geknüpften Lehrerörterungen geben die Clementinen. Clemens selbst ist es im ersteren Bezug, — ein edler, philosophisch gebildeter Römer, welcher, durch den Durst nach lange vergeblich gesuchter Wahrheit in den Orient getrieben, hier mit Petrus zusammentrifft und, bei ihm volle Befriedigung findend, dessen Gefährte auf

---

1) Nach hom. IV, 7. vgl. XIV, 10. ein Verwandter des Kaisers Tiberius.

2) Bisher als 18½ griechische Homilien bekannt, und so u. A. griechisch und lateinisch edirt von A. Schwegler als Clementis Rom. quae feruntur homiliae. Stuttg. 1847. 8.; neuerdings von Alb. Dressel als 20 griechisch aufgefunden und Gott. 1854. herausgegeben; dann auch von demselben in 2 eigenthümlichen Recensionen (als Clementinorum epitomae duae) Lips. 1859.

3) Daher benannt, daß Clemens seine früh in schweren Lebensverhältnissen verlorenen Verwandten (Vater, Mutter, Geschwister) endlich als Christ glücklich wiederfand.

4) Neuerdings edirt als Gersdorf Biblioth. patr. eccl. lat. sel. vol. I. Lips. 1838.

5) Vgl. Thiersch Die Kirche im apostol. Zeitalter. S. 341.

6) A. Schliemann Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. Hamb. 1844. und Derselbe Die Clementin. Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen. Kiel 1845. hatte in den Homilien die ursprünglichere Schrift erkannt und in den Recognitionen die Bearbeitung. Dagegen sprach A. Hilgenfeld Die Clementin. Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt. Jen. 1848. (mit Beipflichtung v. Thiersch a. a. O.) den Recognitionen das höhere Alter zu. Neuerlich hat darauf G. Uhlhorn Die Homilien und Recognitionen des Clem. R. 2c. Gött. 1854, mit Inbetrachtnahme der Dresselschen vollständigen Homilienausgabe, die Schliemannsche Ansicht über die Priorität der Homilien von neuem vertheidigt (indem er übrigens an Ostsyrien als Vaterland dieser Literatur denkt, und ein dreifaches Stadium derselben: 1. eine Grundschrift, die noch gar keine Beziehung auf Rom hatte, 2. die Homilien, die auf Rom zielen, und 3. die Recognitionen, die in Rom selbst entstanden seyn müßten, unterscheidet); wogegen aber Hilgenfeld — bei der höheren Ursprünglichkeit der Recognitionen beharrend — in der Abhandlung „Der Ursprung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien," in Baur-Zeller's Jahrbb. 1854. H. 4. S. 483 ff., ihn von neuem zu widerlegen suchte.

seinen apostolischen Reisen wird —, der nun als Schüler und Gefährte des Petrus das Erlebte berichtet, wobei dann lange Vorträge, dem Petrus in den Mund gelegt, mit idyllischen Schilderungen abwechseln, Alles in seltener Vereinigung von Schlichtheit und Eleganz, durch sittlichen Ernst und zarte Empfindung geadelt. — Wenn nun aber schon dies Historische die judenchristliche Färbung trägt, so verräth dann die hieran in den Homilien geknüpfte Lehre geradezu gnostischen Ebionitismus. In einem voranstehenden Briefe ertheilt Petrus seinem Schüler Clemens den Auftrag, das Lehrsystem dem Jacobus als Oberbischofe von Jerusalem vorzulegen, und Petrus trägt darauf in Reisepredigten und Disputationen, vornehmlich mit Simon dem Magier, die Lehre vor, im Kampfe gegen Heidenthum, Montanismus, Gnosis, und gegen Simon ihren Repräsentanten, im sachlichen Kampfe so zugleich aber auch gegen Paulus, der zwar nirgends genannt, dessen ganzes Wirken vielmehr vollständig ignorirt wird, wobei aber bei absichtlichem Verschweigen des Namens der polemische Mit-, ja Hauptbezug auf ihn nur um so unverkennbarer ist. Dagegen erscheint dann eben Petrus nicht blos als Stifter und erster Bischof der Römischen Gemeinde, sondern selbst als eigentlicher Heidenapostel zum Zweck immer judenchristlicherer Gestaltung der ganzen Kirche in Einigung von Judenthum und Christenthum zu einer höheren Cultusform.

Sodann b. eine Sammlung von „apostolischen" Kirchengesetzen („apostolisch", weil dafür gehalten wurde, daß eine von den Aposteln ausgehende Rechtsüberlieferung darin niedergelegt sei), Constitutiones apostolicae, *Διαταγαὶ* oder *διατάξεις ἀποστολικαί* in 8 BB.[1]), eine für die kirchliche Verfassung und Archäologie sehr wichtige Sammlung, die sich im 2ten bis 4ten Jahrh. successiv gebildet zu haben scheint[2]); und neben diesen Constitt. eine noch etwas jüngere Collection von 85 oder nach occidentalischer Annahme 50 kurzen Canones apostolici, *Κανόνες τῶν ἀποστόλων*[3]), welche letzteren selbst kirchenrechtliche Anerkennung erlangt haben[4]).

Das Ganze der Constitt. apost. theilt sich[5]) in 4 größere Theile: zunächst die ersten 6 Bücher, die s. g. *διδασκαλία*, sodann das 7. Buch, hierauf C. 1—46. des 8. Buchs und endlich das Schlußcapitel des 8. Buchs mit den s. g. apostol. Canones (letztere trotz uralter Bestandtheile mit dem Gepräge einer anders gewordenen Zuständen gegenüber versuchten Wiederherstellung des Vergangenen, und nur illusorisch mit dem Namen der Apostel und des Clemens Rom. geschmückt). Die Grundlage der 3 ersten Theile seien Aufzeichnungen kirchlicher Ordnungen, welche mit apostolischem Ansehen in einzelnen morgenländischen Kirchen von den ältesten Zeiten an entstanden und allmählig angewachsen waren: und zwar die Didascalia ein

---

1) Neu edirt (Constitutiones apostolicae. Text. gr., praef., annott., ind.) von G. Ueltzen. Suer. 1853. und von P. A. de Lagarde (Constitutt. apostolor.) Lips. 1862.

2) Vgl. O. Krabbe Ueber den Ursprung und Inhalt der apostol. Constitutionen des Clem. Rom. Hamb. 1829. (danach die ersten 7 Bücher eine planmäßig von Einem Verfasser im Cyprianischen Zeitalter entworfene Schrift, welcher, großentheils aus früheren einzelnen Stücken, im 4ten oder beginnenden 5ten Jahrh. das 8te Buch hinzugefügt worden); J. S. v. Drey Neue Untersuchch. über die Constitutionen u. Canones der Apostel. Tübing. 1832. (danach die 6 ersten Bücher das Werk Eines Verfassers, und ursprünglich Ein Ganzes aus der 2ten Hälfte des 3ten Jahrh.; das 7te Buch etwas älter von anderem Verfasser; das 8te dagegen, ein in allen Beziehungen von den 7 ersten verschiedenes Werk, in seiner gegenwärtigen Gestalt aus dem 4ten Jahrhundert); und besonders G. Uelțen Zur Einleit. in d. apostol. Constitutionen, in der Zeitschr. f. d. luth. Th. 1854. H. 4.

3) Neuerlich auch edirt in H. T. Bruns Canones App. et Concill. secc. IV.—VII. T. I. Berol. 1839.

4) Nach v. Drey a. a. O. sollen diese Canones aus der apostolischen Zeit fortlaufend bis ins 5te Jahrh. herrühren, und nach und nach von Mehreren, theils in einer kürzeren Recension nach der Mitte des 5ten, theils in einer längeren um den Anfang des 6ten Jahrh. gesammelt worden seyn. — Vgl. auch Regenbrecht De canonib. app. Vratisl. 1828., und Krabbe De codice canonum, qui app. nomine circumferuntur. Gott. 1829.

5) Vgl. Ueltzen a. a. O.

Handbuch der für apostolisch gehaltenen und weiter ausgeführten Aufzeichnungen für alle christlichen Stände und Verhältnisse, in Briefform den Aposteln in den Mund gelegt; das 7. Buch eine Reihe zuerst allgemein sittlicher Lebensregeln in Spruchform und dann liturgischer Ordnungen ohne apostolische Prätension; und endlich das 8. Buch eine Zusammenstellung vorgefundener kirchlicher Canones und Liturgien mit Zurückführung auf die Apostel als Darstellungsform. Das Ganze erscheint als ein kirchliches Gesammtzeugniß von den Sitten und Ordnungen, dem Gebet und den Gottesdiensten der Kirche, wie sie in der ältesten Zeit unter dem Drange der Verfolgung geworden war, bevor sie durch Vermengung mit dem Staate Heterogenes und Elemente der Verkehrung mit in sich aufnahm, mithin als das bedeutsame Mittelglied zwischen der Schrift und späteren Kirchenordnungen.

4. Ignatius, Bischof von Antiochien (Euseb. h. e. III, 36.), welcher wegen seines standhaften Bekenntnisses Christi unter Trajan, wahrscheinlich im J. 115, nach Rom geführt, und hier im Colosseum von Löwen zerrissen wurde (vgl. ob. S. 85.). Ihm schreibt Eusebius (h. e. III, 36.) bestimmt sieben Briefe zu, die uns erhalten sind[1]), und deren einen, an die Römer, selbst schon Irenäus adv. haer. V, 28, 4, einen anderen, an Polycarp, selbst schon dieser in seinem Briefe c. 13. anerkennt; sie alle, von Ignatius angeblich auf der Reise zu seinem Tode geschrieben (5 an kleinasiatische Gemeinden), voll von feuriger Liebe zum Herrn und glühendem Eifer für sein Bekenntniß, und wichtig zur Kenntniß der uralten Polemik gegen Ebionitismus und Doketismus, wie andererseits der schon so frühen Episcopats-Ueberschätzung. Durch sie alle nehmlich, mit Ausnahme des Römerbriefs, ziehen sich als Grundgedanken die Warnung vor der Gefahr durch Häretiker, judaistische und gnostische namentlich, und die Mahnung zu Einigkeit und Wahrung kirchlicher Einheit, insbesondere mittelst engsten Anschlusses an den Bischof und seine Autorität. — Die sieben Briefe waren früherhin nur in einer längeren Form bekannt, welche leicht als eine wohl um zwei Jahrhunderte jüngere matte Paraphrasirung erscheinen mußte, bis gegen die Mitte des 17ten Jahrh. Jac. Usher lateinisch und Is. Vossius (Amst. 1646) griechisch eine kürzere auffand und edirte[2]), welche auch dem neuesten Funde einer noch kürzeren und zugleich einer Reduction der 7 bis auf 3 Widerstand zu leisten vermocht hat[3]).

---

1) M. J. Wocher Die Brr. des h. Ignatius von Antioch., übersetzt und erklärt. Tübingen 1839. — S. Ignatii quae feruntnr epp. una cum ej. martyrio. Coll. edd. graec. versionesque syr. arm. lat. rec. cet. J. H. Petermann. Lips. 1849. 8.

2) Vgl. J. Pearson Vindiciae epp. S. Ignatii. Acc. Is. Vossii epp. Cantabr. 1672.; neu edirt Oxf. 2 Voll. 1852.

3) Von Anfang an hatten die Ausgaben des Ignatius, mit Hinzuthat mehrerer entschieden apokryphischer, selbst 15 Ignatianische Briefe enthalten, darunter 3 lateinische. Nach Erscheinen der ersten Ausgabe des griechischen Textes durch Andr. Geßner 1559 ließ man die 3 lateinischen als offenbar unächt fallen, und nachdem Voß die kürzerer griech. Recension dargeboten, gab man auch die von Eusebius nicht genannten überschüssigen 5 als ebenfalls nach äußeren und inneren Gründen entschieden apokryphisch noch auf. Nun drehte sich der Streit um die Frage, ob die Eusebianischen 7 in der längeren oder in der kürzeren Gestalt für ächt zu halten seien. Die Frage ist neuerlich, nachdem F. C. Meier in den Theol. Studien. 1836. H. 2. die längere Form als die ächtere darzustellen gesucht, schlagend zu Gunsten der kürzeren Recension beantwortet worden durch R. Rothe Ueber die Echth. der Ignat. Briefe (Beilage zu: Die Anfänge der K. Bd. I. S. 713—784.), Arnd Beitr. zur Entscheid. des Streits über die Aechth. der Briefe des Ignatius (Theol. Studien. 1839. H. 1. S. 136 ff.), J. E. Huther Betrachtung der wichtigst. Bedenken gegen die Echtheit der Ignatian. Briefe (in Illgen Zeitschr. f. d. hist. Th. 1841. H. 4. S. 1—73.), C.

5. **Polycarpus**, Bischof von Smyrna in Kleinasien, nach Tertull. de praescrr. c. 32. und Euseb. h. e. III, 36. ein Schüler des Apostels Johannes[1]) und von ihm zum Bischof bestellt; gestorben nach einem langen reichen Leben erst unter M. Aurel etwa 168 als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen (unverzehrt von der Flamme, durchs Schwert; nach dem Briefe seiner Gemeinde bei Euseb. h. e. IV, 15.). Polycarp hat zur Befestigung benachbarter Gemeinden in dem reinen Glauben[2]) mehrere Briefe geschrieben, aus welchen uns nur einer, **an die Gemeinde zu Philippi** (Iren. adv. h. III, 3.), in welchem Polycarp zugleich im Namen seiner Presbyter und bald nach Ignatius' Tode redet, übrig geblieben ist, und auch dieser vollständig nur lateinisch, griechisch blos größeren Theils.

Zu den apostolischen Vätern wird auch öfters noch gezählt:

6. **Papias**, Bischof von Hierapolis in Phrygien in der ersten Hälfte

---

E. Francke Ueber die Lehre des Ignatius (Zeitschr. f. d. luth. Th. 1842. H. 2. S. 116 ff.), F. A. C. Düsterdieck De Ignatianarum epp. authentia cet. Gott. 1844., Dorner a. a. O. (über die Lehre des Ign. S. 145 ff.), u. A. — Da wurden 1843 in einem nitrischen Kloster von Henry Taltam von den 7 Briefen nur 3 (die Brr. an Polycarp, an die Ephesier und an die Römer) in einer noch viel kürzeren syrischen Gestalt aufgefunden, und 1845 von William Cureton herausgegeben, worauf diese 3 zuletzt gefundenen Briefe (mit Ausschluß also derer an die Magnesier, Trallenser, Philadelphener und Smyrnäer) von Lee im British magazine vol. 30. p. 667., von Cureton Vindiciae Ignatianae. Lond. 1846. und im Corpus Ignatianum. Berol. 1849., und vornehmlich von C. C. J. Bunsen: „Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamb. 1847." und „Ignatius v. Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an Neander. Hamb. 1847," sowie auch in s. Hippolytus Bd. II. 1853. im Vorwort, für die allein ächten ausgegeben wurden: eine Ansicht, der darauf im Wesentlichen auch Lipsius in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1856. H. 4. und 1857. H. 3. (S. 593) beigepflichtet hat. Allein die Annahme nur jener 3 Briefe in der kurzen syrischen Form auf die Autorität hin eines unbekannten syrischen Scribenten und einer Handschrift aus dem 8ten Jahrhundert gegenüber den Ueberlieferungen eines Eusebius (Hieronymus ꝛc.) von sieben Briefen des Ignatius kann sich schwerlich rechtfertigen; und obgleich der Wegfall 4 Ignatianischer Briefe und die Verkürzung der 3 übrigen durch Abschneidung polemisch doctrineller Beziehungen des Ignatius und durch Verringerung der episcopalistischen sein Verständniß erleichtert, so ist doch der innere Unterschied der 3 Briefe von den 4 übrigen, sowie der 3 in ihrer griechischen und in ihrer verkürzten syrischen Form, durchaus nicht ein qualitativer (am wenigsten in episcopalistischem Bezug), sondern nur ein quantitativer, und deutlich gibt sich der syrische Text (syrischer Sitte gemäß) als ein subjectiv wählerischer Auszug zu erkennen. (Vgl. F. C. Baur Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Tüb. 1848., und die Kritiken von Rudelbach und mir selbst in der Zeitschr. für die luth. Theol. 1848. H. 2. S. 366 ff. und H. 3. S. 575 ff.) So ist denn neuerlich den 3 Briefen gegenüber die Authentie der 7 in der kürzeren griechischen Recension entschieden vindicirt worden von Uhlhorn Das Verhältniß der kürzeren griech. Recension der Ignat. Briefe zur syrischen Uebersetzung, in Niedner Zeitschr. für die hist. Theol. 1851. H. 1. u. 2. — Nun aber erklärte sich Baur (a. a. O. und Das Christenth. der 3 erst. Jahrhh. S. 253.) und seine Schule (Schwegler Nachapostol. Zeitalt. II. S. 159, u. A.) gegen die Authentie aller sieben Ignatianischen Briefe in jeder Recension, und selbst Niedner K.-G. S. 196, Thiersch Die Kirche im apostol. Zeitalt. S. 322., und Neander in der K.-G. schwankten. Indeß gibt innerlich der dogmatische Juhalt der Briefe in der That keinen gegründeten Anstoß, und die Ideen über den Episcopat würden ihn nur dann geben, wenn sie ein levitisches Priesterthum involvirten, was nicht der Fall ist; äußerlich aber sind für die 7 Briefe die Autorität des Eusebius und für 2 darunter selbst die des Irenäus und Polycarp unabweislich.

1) Wahrhaft apostolisch-duldsamen Sinn hat er allerdings im Streit über die Osterfeier bewährt; s. oben S. 129 f.

2) Ueber die Lehre des Polycarp vgl. Dorner a. a. O. S. 171 ff.

des 2ten Jahrh., der Verfasser einer *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, einer Sammlung von Ueberlieferungen über die Reden Christi, wovon wir aber nur wenige Fragmente haben (bei Eusebius und Irenäus). Irenäus (adv. haer. V, 34, 4.) nennt den Papias einen Schüler des Apostels Johannes; doch finden wir in des Papias eignen Ansichten mit apostolisch Wahrem auch minder Wahres, namentlich grob Chiliastisches gemengt[1]), und nach Euseb. h. e. III, 39. hat er selbst auch bei Anderen nach den Ueberlieferungen der Apostel und Jünger Christi sich mannichfach erst erkundigt. Der Tradition zufolge ist er unter M. Aurel als Märtyrer gestorben (Chron. Alex. Olymp. 235, 3.).

Dagegen werden entschieden mit Unrecht den Schriften der apostol. VV. noch zugezählt die angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita (Apg. 17, 34.) — des ersten Bischofs von Athen nach Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. III, 4.; IV, 23. —; griechische Schriften (de hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de divinis nominibus, de mystica theologia, und 12 epistolae), die erst etwa vier Jahrhh. darnach von einem christlichen Platoniker verfaßt worden sind.

II. Ein Mittelglied der nachapostolischen Zeit.

Unmittelbar an die christliche Urzeit der apostolischen Väter reiht sich an nach äußerer Chronologie und innerem Charakter, mitteninne zwischen den apostolischen Vätern und den nachfolgenden Kirchenlehrern zwiegestalteten ausgeprägteren Characters, der vormalige samaritanische Heide[2]) Justinus Martyr aus Sichem oder Flavia Neapolis in Samarien[3]): der älteste Kirchenlehrer, von dem wir noch ganze große Werke in völlig zuverlässiger Gestalt haben; geb. um 89, gest. um 166. Seine Hauptwirksamkeit fällt unter Antoninus Pius. Nachdem er, „Evangelist" im Philosophenmantel, große Reisen durch Aegypten und Kleinasien gemacht und eine Zeitlang in Rom gelehrt hatte, erduldete er bei einem zweiten Aufenthalte zu Rom, der Wuth eines in der 2ten Apologie von ihm angegriffenen cynischen Philosophen Crescens erliegend (Tatian. orat. contra Graec. §. 19.; Euseb. h. e. IV, 16.), nach Einigen noch unter Antoninus Pius (wie es Euseb. Chron. anzunehmen scheint), wahrscheinlicher unter M. Aurel (nach Euseb. h. e. IV, 16.), den Märtyrertod (Tertull. adv. Valentinianos c. 5.). Der alten griechischen Erzählung über sein Martyrium zufolge (in Gallandi Bibl. patr. T. I.) ist er, weil er standhaft sich weigerte, den Göttern zu opfern, zugleich mit sechs anderen Bekennern nach ausgestandener Geißelung enthauptet worden.

Justin hatte, nach Wahrheit suchend, die verschiedensten philosophischen

---

1) So heißt er denn auch bei Euseb. h. e. III, 36. ein *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων*, und gleichzeitig doch auch h. e. III, 39. *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*.

2) Also in gewissem Bezug Judenchrist.

3) Ueber ihn: C. Semisch Justin der Märtyrer. 2 Thle. (Leben u. Schriften; Lehre) Bresl. 1840 f.; J. C. T. Otto De Justini M. scriptis et doctrina. Jen. 1841. u. Ders. im Art. Justinus in der Allgem. Encyclopädie. 2te Section. Th. XXX. (1854) S. 30—76.; auch Semisch Die apostol. Denkww. des Märt. Justin. Hamb. 1848. (letztere Schrift mit dem Erweise, daß die in Justins Schriften öfters erwähnten *Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* unsere canonischen Evangelien waren); über die Zeit Justins G. Volkmar, in Baur-Zeller Jahrbb. 1855. H. 2. u. 3.

Systeme, zuletzt das Platonische, durchforscht, und endlich im Evangelium, dessen nähere Kunde ihm ein ehrwürdiger Greis gebracht, Befriedigung der Bedürfnisse seines reichen Geistes und Herzens gefunden[1]), und strebte nun, — der erste Kirchenlehrer, bei dem wir eine Berührung mit griechischer Philosophie, und in dessen Geiste wir den Platonismus vom Evangelium durchdrungen und wesentlich überwunden finden, — theils das Verwandte der edleren griechischen Philosophieen, der Platonischen insonderheit, mit dem Christenthum, theils ihre Unzulänglichkeit und die Erhabenheit des Christenthums darzuthun. So besonders in seinen beiden Apologieen[2]); demnächst auch in manchen minder bedeutenden Schriften (vgl. Euseb. h. e. IV, 18.): dem *Παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, dem rhetorischen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* und der größtentheils Sammlungen aus der alten griechischen Literatur enthaltenden Schrift über die Einheit Gottes, *περὶ μοναρχίας*. Dagegen geht das andere Hauptwerk des Justin, der Dialogus cum Tryphone Judaeo[3]), bald nach der größeren Apologie geschrieben[4]), darauf, im Kampfe gegen eine falsche jüdische Theologie den Juden die Wahrheit des Christenthums zu erweisen[5]). Eine Schrift des Justinus gegen alle häretischen Secten seiner Zeit und sein Werk gegen den Marcion sind verloren gegangen[6]).

Unter Justins Werken[7]) befindet sich auch eine Epistola ad Diognetum, welche christliche Lehr- und Lebens-Hauptstücke mit großer In-

---

1) Ueber seine frühere geistige Entwicklung, zuerst unter stoischem, dann peripatetischem, darauf pythagoreischem, endlich vornehmlich platonischem Lehrer seiner Vaterstadt, und insbesondere über die bedeutungsvolle Begegnung mit dem Greise, welche endlich den Ausschlag seiner Bekehrung gab, nachdem schon die Anschauung heldenmüthiger christlichen Martyrien sein Herz dem Evangelium geneigt gemacht hatte, spricht Justinus M. selbst sich aus im dial. c. Tr. p. 225. ed. Col.

2) Nach Neander und Volkmar beide an Antoninus Pius gerichtet; vielleicht jedoch die kleinere an M. Aurel; die apologia major nach gewöhnlicher Annahme (Gieseler, Neander, Otto, Jacobi) um 138—139, die minor (nach Vieler Annahme) vielleicht erst nach 161, nach neuster Untersuchung (Volkmar) beide 145—147 verfaßt. — Ueber den apologetischen Inhalt beider und der übrigen Justinischen Schriften mehr ob. S. 101.

3) Trypho ein in Ephesus von Justin kennen gelernter, aus Palästina vertriebener jüdischer Gelehrter.

4) Nach inneren Gründen, wie es scheinen möchte, nach beiden; nach äußeren zwischen beiden.

5) Die Authentie des Dialogs ist gegen seichte Einwendungen gerechtfertigt worden bereits von Münscher in den Commentatt. theol. ed. Rosenmüller, Fuldner et Maurer. T. I. P. II. p. 184 sqq. und von Neander K.-G. I, 3. S. 1125 ff.

6) Die Hauptausgabe der sämmtlichen Justinischen Werke ist die Benedict.-Ausgabe von Prud. Maran. Hag. C. 1742. fol.; die beiden Apoll. und der Dial. allein sind edirt worden von S. Thirlby. Lond. 1722. fol.; die Apoll. allein von C. G. Thalemann. Lips. 1755. 8. Neuerlich sind sämmtliche Werke Justins (die ächten, zweifelhaften und unächten) edirt worden von J. C. T. Otto. (Jen. 1842 sqq., ed. 2. 1849 sq.) als vol. 1—5. des Corp. apologetarum.

7) Nach Hefele Patres apostolici dagegen unter den Schriften der apostolischen Väter.

nigkeit und Wärme darlegt[1]), aber kaum von Justin selbst herrührt[2]), wenngleich gewiß von einem nicht jüngeren Autor[3]).

§. 19.

Kirchenlehrer der realistisch theologischen Richtung.

Um die Mitte des 2ten Jahrhunderts war es, wo eine häretische Gnosis in ziemlich ausgebildeten vielgestalteten Theoremen die Kirche zu umgarnen trachtete. Im Gegensatz gegen diesen gnostischen Speculations-Mißbrauch herrschte nun in der katholischen Kirche damals (vornehmlich im Occident) eine realistisch theologische Richtung vor, die in einfacher Bezeugung und gelehrter Begründung den praktischen Kirchenglauben ausbauete; eine Theologie, deren Umrisse darauf seit der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. — gegenüber einer von der Alexandrinischen Schule ausgehenden speculativ-wissenschaftchen Richtung — bestimmter hervortraten, und die ihre literarischen Hauptsitze in Kleinasien und Nordafrika hatte.

I.

Die blühende kleinasiatische Kirche des 2ten Jahrh. hatte zahlreiche ausgezeichnete Lehrer, vornehmlich folgende drei:

1. Irenäus, der alte mannhafte Hauptstreiter gegen wuchernde Häresie, ein Schüler des Polycarp (Irenae. ep. ad Flor. und Hieron. de vir. ill.), welcher mit einer kleinasiatischen Colonie nach Gallien kam, und ums J. 177,

---

1) Sie hat den Zweck, den Heiden zu zeigen, was die neue Religion der Christen sei, und warum sie weder die Götter der Hellenen anerkenne, noch den jüdischen Aberglauben beobachte.

2) Kein äußeres Argument erweiset die Abstammung von Justin, indem Eusebius, Hieronymus und Photius sie unter Justins Schriften nicht erwähnen; der Stil der Epistola ist blühender und bilderreicher, als der Justinische, und auch die in dem Briefe und bei Justin vorwaltende Methode ist eine verschiedene. Während Justin überall die Grundlage der göttlichen Heilsanstalten aus den Anfängen des Menschengeschlechts ableitet, den innigen Connex zwischen Altem und Neuem Test. aufweiset, und auf das πνεῦμα προφητικόν hinzeigt, welches schon im A. T. den Erlöser verkündet habe: spricht der Brief dagegen so wider den jüdischen Aberglauben, Ceremoniendienst und Cultus, daß das Göttliche des Judenthums von seiner Entartung nicht geschieden wird und daß der heidnische Leser des Briefs Judenthum und Heidenthum fast in Eine Kategorie zu setzen versucht seyn konnte (die Stelle epist. §. 11., die von Gesetz und Prophetie redet, steht zu isolirt, und ohnehin dürfte das letzte Stück des Briefes ein Zusatz späterer Hand seyn). — Vgl. C. D. a. Grossheim De ep. ad Diognetum comm. Lips. 1828. 4.; J. A. Möhler Ueber den Brief an Diognetos, in seinen Gesammelten Schriften rc. Bd. I. 1839. S. 19 ff.; W. A. Hollenberg Der Brief an Diogn. Berl. 1853.; aber auch J. C. T. Otto De epist. ad Diogn. S. Justini Phil. et Mart. nomen prae se ferente. Jen. 1845. (Letzterer erklärt hier den Brief für Justinisch, da die angeführten Anstöße aus Justins Heidenchristenthume erklärbar seien, und verwirft als unächt nur das letzte Stück desselben, wogegen Ders. in der neueren Abhandlung der gr. Encyclopädie es ungewisser läßt, ob der Brief von Justin herstamme oder nicht.)

3) Man setzt den Brief um der christlichen Gegensätze willen zwischen Judaisten und übertreibenden Heidenchristen, die uns in ihm entgegentreten, wohl mit Grund in oder selbst noch vor die Justinische Zeit. An die Zeit M. Aurel's erst zu denken, weil er einen Günstling Diognet gehabt, ist grundlos; aber auch die Gründe für die alte apostolische sind ungenügend. Otto in der Encycl. setzt die Abfassung des Briefes entschieden um 133 bis 135 und denkt als Adressaten an den Stoiker Diognet, den Lehrer des M. Aurel, am kaiserlichen Hofe in Rom.

zur Zeit der blutigen Verfolgung, nach Pothinus' Märtyrertode (S. 87.), Bischof der Kirche von Lugdunum und Vienna wurde; ein philosophisch gebildeter tief denkender Lehrer, vielleicht der universellste unter allen Kirchenvätern, welcher noch in unaufgelöster Einheit Gräcismus und Latinismus in sich beschloß, darum denn eben so sehr mystischer Intuition, als rein verständiger Consequenz zugewandt, ausgezeichnet durch Eifer für Reinheit und Einfalt der christlichen Wahrheit, durch consequentes Festhalten des real und praktisch Wichtigen im Christenthum[1]), und durch Mäßigung bei Streit über unwesentliche Dinge (z. B. im Osterstreit S. 130.), groß eben auch im Sichbescheiden[2]). Ein Todfeind grundstürzender Häresie erscheint er so doch als ein Mann der Mitte im edelsten Sinne; im Orient erzogen und im Occident wirkend, ermäßigte er den speculativen Zug des Geburtslandes durch den praktischen Zug des Landes seiner Wahl, mitten inne zwischen verflüchtigender Geistigkeit und grober Versinnlichung, ebenso fern von unwissenschaftlicher Gläubigkeit als von glaubensloser Wissenschaft; der Jünger eines Aposteljüngers, wohl geeignet der Vater der Kirchenväter zu werden, „der mit seiner aus dem apostolischen Erz gearbeiteten, an dem geschichtlichen Bewußtseyn der Kirche gestählten und aus philosophischer Dialektik geschliffenen Waffe die an der Wiege des Christenthums lauernde gnostisch häretische Riesenschlange zu Boden schlug." Sein Hauptwerk, in uralter lateinischer Uebersetzung vorhanden mit großen griechischen Fragmenten[3]), ist eben seine Widerlegung der gnostischen Systeme (hauptsächlich des Valentinischen), Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (adv. haereses) in 5 BB.[4]). Außerdem sind von Irenäus[5]) nur noch Fragmente auf uns gekommen, namentlich einer Epistola ad Florinum (Euseb. h. e. V, 20) περὶ μοναρχίας gegen die Lehre von Gott als Urheber des Bösen, einer

---

1) Er so der eigentliche Repräsentant der alten realistisch praktischen Theologie.

2) „Quid mali est, si eorum, quae in scripturis requiruntur, quaedam quidem absolvimus secundum gratiam Dei, quaedam autem commendamus Deo, ut semper Deus doceat, homo semper discat quae sunt a Deo? . . Non erubescamus, quae sunt in quaestionibus majora secundum nos, reservare Deo" — Iren. adv. h. II, 28. (Sonst zu vergl. für die Richtung des Irenäus aufs praktisch Wichtige z. B. adv. haer. II, 26 sq.; IV, 33, 8.; für seine gesunde Hermeneutik lib. II, 10.; III, 5.; für seine Achtung vor der kirchlich apostolischen Ueberlieferung lib. I, 10, 2.; III, 3, 2. Ueber Irenäus' Dogmatik insbes. vgl. Thiersch Die Lehre des Iren. von der Eucharistie (Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1841. H. 4. S. 40 ff.); L. Duncker Des h. Iren. Christologie im Zusammenh. mit dess. theol. u. anthropolog. Grundlehren. Gött. 1843.; W. Flörke Von der Menschwerd. des Sohnes Gottes, Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1854. H. 1. S. 210 ff., u. A.)

3) Besonders des fast ganz griechisch vorhandenen ersten Buches.

4) Dies Werk hatte Irenäus wahrscheinlich unter der Regierung des Kaisers Commodus unternommen, um die kleinasiatischen Gemeinen vor den gnostischen Täuschereien zu warnen, und es erscheint sieghaft in Streben und Ausführung, obgleich dem Verf. doch eigentliche Geistesverwandtschaft zur wahrhaft systematischen Veranschaulichung der gegnerischen Systeme fehlte. — Was Semler von Spuren des Montanismus in diesem Werke des Irenäus gefunden haben will, ist nur ein Luftgebilde. Chiliasmus und die Ueberzeugung von der Fortdauer außerordentlicher Gnadengaben überhaupt in der Kirche war ja nichts weniger, als ausschließliches Eigenthum der Montanisten. (Die von Semler bezweifelte Aechtheit dieses Werks hat übrigens schon C. W. F. Walch, Novi commentarii societ. reg. Gotting. T. V.; auch in Stieren ed. Iren. T. II. p. 361 sqq., gründlich erwiesen.)

5) Er hatte ja allerdings noch andere Schriften verfaßt, nach Euseb. h. e. V, 26.

Ep. ad Victorem (Euseb. V, 24.) in Betreff der Osterfeier (vgl. S. 130.), und einige andere[1]). Irenäus starb um 202, nach Zeugnissen des 4ten Jahrh. als Märtyrer[2]).

2. Ein Schüler des Irenäus (nach Photius, Bibl. cod. 121.), der gelehrte Bischof Hippolytus, um 220, gest. um 250[3]) als Märtyrer. Nach einem Zeugnisse des 5ten Jahrh. war Hippolytus[4]) Bischof von Portus Romanus, worunter Einige Aden im westlichen Arabien[5]), Andere — geleitet durch eine im Jahre 1551 bei Rom auf dem Wege nach Tivoli[6]) aufgefundene Bildsäule des Hippolytus — Ostia verstehen wollen; letzteres die neuerlich ziemlich zur Evidenz erhobene Annahme[7]). Hippolytus, einer der thätigsten Schriftsteller seiner Zeit, hat exegetische (darunter auch eine Schrift zur Vertheidigung des Ev. und der Offenb. Joh.), dogmatisch-polemische (insbesondere ein Werk — ἔλεγχος — gegen 32 Häresieen) und chronologische Schriften und Homilien griechisch verfaßt, wovon aber blos wenige Fragmente noch vorhanden waren[8]), bis erst neuerlich das Werk *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (höchstwahrscheinlich eben das seinige) aufgefunden und veröffentlicht worden ist[9]).

---

1) Vgl. auch die von C. M. Pfaff edirten Irenaei fragmenta anecdota. Hag. C. 1715., die aber unzuverlässiger Authentie sind.

2) Die besten Ausgaben seiner Werke sind die älteren vom Bened. R. Massuet. Par. 1710. fol. (Venet. 1732. 2 Voll. fol.) und von J. E. Grabe. Oxon. 1702. fol., sowie eine neuere von A. Stieren. Lips. 1848. 2 Voll. in mehreren Abtheilungen.

3) Nach Bunsen a. anzuf. O. schon um 236; nach Gieseler jedoch erst 258, 70 Jahre alt.

4) Vgl. über ihn von Früheren besonders C. G. Haenell De Hippolyto episcopo. Gott. 1839. 4., und L. F. Seinecke Ueber das Leben und die Schriften des Hippolytus, in Illgen's Zeitschr. 1842. H. 3.

5) Nach Hänell a. a. O. soll er Bischof zu Bostra in Arabien gewesen seyn.

6) S. Ideler Handb. der Chronol. II, 214 ff.

7) Daß Hippolytus zuerst Presbyter, und zwar zunächst in Rom, und dann Bischof (und zwar nach Gieseler a. anzuf. O. S. 776 f. ursprünglich novatianischer Bischof, nachdem er schon viele Jahre vor dem Novatianischen Streite Römischer Presbyter gewesen) jedenfalls in der Nähe von Rom, wahrscheinlich eben in dem Portus der Stadt Rom gewesen, erhellet ziemlich unverkennbar aus seinem neuerlich aufgefundenen großen Werke (dessen Autorschaft aber freilich nicht unbestritten ist), indem alle sachlichen und persönlichen Züge hierin sichtlich auf Rom deuten. (Ebendeshalb läßt Döllinger a. anzuf. O. den Hippolytus selbst Bischof von Rom seyn, wiewohl nicht der Hauptgemeinde, sondern — dem Bischof Kallistus gegenüber — einer getrennten novatianisirenden Parthei.)

8) Gesammelt und edirt von J. A. Fabricius. Hamb. 1716. 2 Bde. Fol.

9) Es sind dies Pseudo-Origenis *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, ex cod. Par. nunc prim. ed. Em. Miller. Oxon. 1851. 8. (das 1. Buch dieses Werks war schon bisher unter Origenes' Werken vorhanden; B. 2., 3. u. 4. Anf. fehlt annoch; B. 4—10. sind eben neuestens aufgefunden worden); seitdem neu edirt mit lateinischer Version und Anmerkungen als Hippolyti refutationis omnium haeres. libb. 10 quot supersunt. Gott. 1859. 2 voll. 8. von L. Duncker und F. G. Schneidewin. Daß nicht Origenes Verfasser dieses Werks sei, dessen Verfasser sich ja ohnehin auch als Bischof bezeichnet, geht aus allen auf Rom hinweisenden, von Origenes ablenkenden Beziehungen desselben hervor. Nun haben zwar Feßler (Tüb. theol. Quartalschr. 1852. H. 2. S. 299 ff.) und vorzüglich Baur (Baur-Zeller's Jahrbb. 1853 H. 1. S. 153 ff. u. H. 3. S. 428 ff., sowie zuletzt ebd. 1854. H. 3. S. 330 ff.) vielmehr den Römischen Presbyter Cajus für den Verfasser halten wollen; für Hippolytus aber scheint (nächst seinem und eben nur seinem Episcopat) doch zu sprechen, daß eben er (der ja auch sonst griechisch schrieb) nach Photius (Bibl. cod.

3. Julius Africanus in der ersten Hälfte des 3ten Jahrh., ein väterlicher Freund des Origenes, vermuthlich auch in Kleinasien gebildet und wahrscheinlich dann Presbyter zu Nikopolis oder Emmaus in Palästina, gest. um 232; der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte, *χρονογραφία*, in 5 BB., die aber als Ganzes nicht mehr vorhanden ist (ob. S. 17.), zugleich auch der Verfasser eines kritischen Briefes (unter Orig. Opp.), worin er, hier Gegner des Freundes, gegen den Origenes mit tüchtigen Gründen die Danielische Abfassung der Geschichte von der Susanna bestreitet [1]).

II.

Die nordafrikanische Kirche weist in den 3 ersten Jahrhunderten besonders zwei große Lehrer auf:

1. Q. Septimius Florens Tertullianus, geb. zu Carthago gegen 150 gest. um 220, der erste lateinische kirchliche Schriftsteller, Repräsentant ebenso sehr des katholischen, als des un- und antikatholischen Elements der alten Kirche, selbst als eine Art prophetischer Fingerzeig auf eine einstige Reformation; ein Mann, ausgezeichnet durch glühenden Eifer für christliche Wahrheit, durch umfassende Kenntnisse, Scharfsinn und Witz, durch Energie und Tiefe des Geistes und der Sprache, aber auch durch stürmische Phantasie und Heftigkeit und Neigung zu einem finsteren Ernst, groß auch in großartiger Einseitigkeit des Grundsatzes, überhaupt fast ohne Maß und Form [2]). Tertullians Geburtsjahr liegt jedenfalls noch diesseits der Mitte des 2ten Jahrh. Vor seiner Bekehrung war er wahrscheinlich Rhetor und Sachwalter (vgl. Euseb. h. e. II, 2. und die Fragmente eines Tertullianus in den Pandecten). Sein Uebertritt vom Heidenthum zum Christenthum fällt in sein früheres männliches Alter, etwa unter Commodus. In seinem inneren Leben hat er die Geschichte des damaligen Christenthums selbst durchgemacht, äußerlich die Anfechtung des Heidenthums, innerlich die Versuchung der schleichenden Gnosis. Von besonderer Bedeutung für seine Entwicklung war ein Aufenthalt in Rom, den er apologet. c. 17. (s. ob. S. 103.), hindeutend aufs Capitol, und de cultu fem. I, 7. bezeugt, und der nach Euseb. h. e. II, 2. und Hieron. catal. c. 63. mehr als ein flüchtiger Besuch war. Seine eigentliche Ausbildung zum Kirchenlehrer war wohl die Wirkung dieses Römischen Aufenthalts. Nachher wurde er Presbyter zu Carthago, und in der Zeit seines nunmehrigen Wirkens unterscheiden sich dann drei Perio-

---

121) ein Werk mit demselben Titel „gegen alle Häresieen" in derselben Zahl (32 Häresieen) und wesentlich von derselben Anlage geschrieben hat. (Ueber andere Gründe vgl. Jacobi zu Neander's Vorlesungen über die Dogmengesch. I. S. 53 f.). Für Hippolytus als Verfasser haben sich denn auch entschieden C. C. J. Bunsen Hippolytus und s. Zeit. Bd. I. Lpz. 1852. S. 3 ff. 19 ff., J. L. Jacobi Abh. in der Deutschen Zeitschr. 1851. Nr. 25 f. und 1853. Nr. 24 f., J. C. L. Gieseler Ueber Hippol., die ersten Monarchianer u. die Röm. Kirche in der 1. Hälfte des 3. Jahrh., in den Theol. Studd. 1853. H. 4. S. 759 ff., J. Döllinger Hippolytus u. Kallistus, oder die röm. Kirche in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. Regensb. 1853, u. wesentlich auch A. Ritschl in den Zeller-Baur'schen Jahrbb. 1854. H. 3. S. 318 ff.

1) Sämmtliche Fragmente des Afr. bei Routh Reliquiae sacrae T. II.

2) Vgl. A. Neander Antignosticus; Geist des Tertullianus. Berl. 1825. 2. A. 1849.; vorzüglich aber K. Hesselberg Tert.'s Lehre; Th. I. Leben u. Schrr. Dorp. 1848.

den: eine apologetisch antiheidnische, eine montanistisch antikatholische und eine polemisch antignostische, nicht zwar so als hätte die eine Lebensrichtung mit dem Eintritt der anderen aufgehört, wohl aber als Fortbewegung des Interesses. Um 200 oder wenig später trat Tertullian zum Montanismus über, weil ihm die katholische Kirche in ihrer Veräußerlichung sittlich entartet und nicht eine Kirche des Geistes erschien, und wie er Alles, was er war, von ganzer Seele war, so war er von jetzt ab von ganzer Seele Montanist und das letzte Stadium seiner montanistischen Periode auch das entschiedenste antikatholische seines Lebens. Doch nicht bis zu seinem Ende reichen die sicheren Daten aus seinen Schriften. Vielmehr verlieren sich seine letzten Tage in Dunkel. Der alte „Praedestinatus" c. 26.[1]) berichtet von einer letzten Schrift Tertullians, worin er die Zahl der montanistischen Streitpunkte mit der katholischen Kirche verringere, also minder streng montanisire, und derselbe c. 80.[2]) meldet dann selbst geradezu Tertullians endliche Lossagung von der montanistischen Gemeinschaft und Stiftung eigner Gemeinen, deren letzte Glieder nachmals Augustinus zur Wiedervereinigung mit der Kirche bewogen habe; letzteres eine Thatsache, die auch Augustin selbst bestätigt. Jedenfalls hat Tertullian eine eigene nach ihm benannte Montanistengemeine hinterlassen; und schwerlich würden doch diese „Tertullianisten" so bestimmt von den übrigen Montanisten unterschieden worden seyn und den Entwicklungsgang zur Kirche hin genommen haben, wenn sie den übrigen Montanistengemeinen ganz gleich gewesen wären, wenn nicht schon ursprünglich bei ihrer Stiftung ein anderer Geist obgewaltet hätte: ein solcher, der etwa das schwärmerisch ekstatische Princip band durch einen tieferen Lehrgrund und eine universalistischere Tendenz. Es bestand ja in Tertullian eine Weite des inneren Lebens, wie sie der sonstige Montanismus nicht besaß, und sie hat denn wahrscheinlich zuletzt in Tertullian selbst eine Reaction gegen den sectirischen Ausgang der montanistischen Geschichte hervorgerufen. Nicht so bald nehmlich hatte wohl Tertullian im Montanismus das sectirische Ziel seines antikatholischen Elements gewonnen, als er auch das Unbefriedigende desselben zu fühlen begann. Er war zu sehr ein Vater der Kirche, um als Sectenhaupt sich wohl zu fühlen. Der Zwiespalt seines Lebens war also durch seinen Uebertritt zum Montanismus nicht beschwichtigt, nur neu erweckt worden; eine Geistes k i r c h e, nicht Geistes s e c t e hatte er ja ersehnt, und diese Sehnsucht begleitete ihn durch die letzten Jahre seines Lebens, bis er still und unbemerkt verlosch. In seiner Gemeinde setzte sich dann die in ihm unversöhnt gebliebene Arbeit seines Lebens fort, bis jene nach 200jährigem Bestande endlich den Sieg des katholischen Elements, das er in ihr gelassen, über das schismatische errang; ja sie hat sich fortgesetzt bis zu den Kämpfen und Siegen der Reformation.

Tertullians zahlreiche S c h r i f t e n (eine Hauptquelle für das christliche Alterthum, eine Fundgrube dogmenhistorischer und archäologischer Ausbeute, auch wichtig für die Bildung der kirchlichen Terminologie im Abendlande, dabei aber voll von afrikanischen Provincialismen und juridischem Ausdruck, und bei dem Streben des tiefen und feurigen Mannes, sich für die neuen und großen Ideen erst concinnes Wort und vielbezeichnende Rede zu bilden,

1) Galland. X, 306.

2) Gall. X, 375.

ringend mit der Sprache) beziehen sich theils auf das Verhältniß der Christen zu den Heiden und auf die Lage der Christen unter den Verfolgungen, theils auf Gegenstände des christlichen und kirchlichen Lebens überhaupt, theils endlich sind sie dogmatischen und dogmatisch-polemischen Inhalts. Zu der ersten Classe gehören, aus der vormontanistischen Periode: die Exhortatio ad martyres (designatos), der Apologeticus (Apologeticum; ob. S. 102)[1], die 2 BB. ad nationes (ebd.), und die BB. de testimonio animae (ob. S. 103), de spectaculis (daß ihr Buch unchristlich) und de idololatria (daß jede Theilnahme an heidnischer Sitte verwerflich); aus der montanistischen: de corona militis (daß die militärische Bekränzung bei Siegesfeiern u. dgl. heidnisch), de fuga in persecutione (daß sie unchristlich), Scorpiace adversus gnosticos (gegen eine gnostisch-sophistische Rechtfertigung wörtlicher und thätlicher Verleugnung Christi) und das apologetische Buch an den Präses Scapula; zur zweiten Classe, aus vormontanistischer Periode: de patientia, de oratione, de baptismo (Vertheidigung der äußerlichen Taufe gegen eine gnosticisirende mystische Secte der Cajaner), de poenitentia, die 2 BB. ad uxorum (Rath und Ermahnung über ihr Verhalten nach seinem Tode), und die BB. de habitu muliebri und de cultu feminarum (über der Christinnen Kleidertracht ꝛc.); aus der montanistischen: de exhortatione castitatis (in Betreff der von den Montanisten verpönten zweiten Ehe[2]), de monogamia, de pudicitia (Darlegung der strengen montanistischen Grundsätze über Pönitenz und Absolution Unkeuschheitshalber Excommunicirter), de jejunio adversus Psychicos (d. i. die Katholischen, die das Fasten nicht gesetzlich vorschreiben wollten), de virginibus velandis (beim Gottesdienste) und de pallio (über das Tragen des Philosophenmantels noch bei christlichem Bekenntniß); zur dritten Classe endlich aus vormontanistischer Periode: de praescriptionibus adversus haereticos (eine Darstellung des Arguments, wodurch allen Häretikern, gleichsam einer processirenden Parthei, von vorn herein das Recht der Klage abzusprechen sei, welches Argument in der einstimmigen dogmatischen Ueberlieferung der ecclesiae apostolicae und aller daraus abgeleiteten bestehe); aus der montanistischen: die 5 BB. adversus Marcionem, die BB. adversus Valentinianos, de carne Christi (gegen die dieselbe leugnenden Gnostiker), adversus Hermogenem, de anima (eine Kritik der philosophischen und häretischen Fragen über die Natur der Seele), adv. Praxeam und die apologetische Schrift adversus Judaeos[3]). Noch eine andere Schrift Tertullians gegen Hermogenes (de censu animae, über die Beschaffenheit der Seele, für deren ursprüngliche Gott-

1) Tertull. apologet. et ad natt. libb. 2 ed. F. Oehler. Hal. 1849.

2) Vgl. A. Hauber Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, in den Theologischen Studien ꝛc. 1845. H. 3. S. 607 ff.

3) Die Kriterien des Montanistischen und Nicht-Montanistischen sind im Obigen wesentlich nach Neander bestimmt worden. Von seinen Annahmen in diesem Bezug und über die Abfassungszeit der Tertullianischen Schriften überhaupt divergiren allerdings mannichfach — und es ist dies ein der Conjectur noch weit geöffnetes Feld — J. A. Noesselt Diss. III de vera aetate scriptor. Tert. Hal. 1757., G. Uhlhorn Fundamenta chronologiae Tertullianeae. Gott. 1852. (er geht vom B. de cor. mill. aus und setzt Tert.'s Uebertritt zum Montanismus erst 202) und Hesselberg a. a O. (Hesselberg erkennt 1. in der ersten, apologetischen Periode Tert.'s als Erstlingsschriften [193—196] de bapt. haer., de orat., de bapt. und de poenit., als Schriften der Verfolgungszeit [197] adv. Judd., ad martyres, [198] de spectacc., de idolol., de cultu fem., [199] apologet., ad natt., de test. animae, und als Schriften der Uebergangszeit [200] de patient. und ad uxor.; sodann 2. in der zweiten, montanistischen Periode Tert.'s als einem ersten Stadium angehörig [200] de virgg. vel., de cor. mil., [202] de fuga in pers., einem zweiten [203] de spe fidel., einem dritten, das aber erst nach der dritten, polemischen Periode fällt, dem letzten literarischen Stadium seines Lebens, de exh. cast., de monogam., de jejun., de pudic., de ecstasi; endlich 3. in der dritten, polemischen Periode [zwischen dem 2ten und 3ten Stadium der montanistischen] als der antimonarchianischen Polemik angehörig [204] adv. Prax., der antignostischen [205—212] zuerst das allgemeine Werk de praescriptt. [205], dann die dogmatischen Einzelbeantwortungen in einem ersten Cyclus [205] c. Marcion. 1ste Ausg., adv. Hermog., de censu animae, de parad., de anima, und in einem zweiten Cyclus [207 oder 8] adv. Valent., adv. Marcionem l. 1—4. [zwischen dem 1. u. 2. B.: adv. Apellecianos], de carne Christi, de resurr. c. und adv. Marc. l. 5., und zum Schluß der antignostischen Periode [um 212] de pall., ad Scap. und Scorpiace.)

verwandtschaft und natürliche Unsterblichkeit) und die Vertheidigungen des Chiliasmus in der Schrift de spe fidelium, des Hades als Mittelortes in dem Buche de paradiso, und des Montanismus (besonders der Lehre von der prophetischen Ekstase) in 6 BB. sind verloren gegangen[1]).

2. Thascius Cäcilius **Cyprianus**, bis in sein späteres männliches Alter ein angesehener Lehrer der Rhetorik zu Carthago, um 245 zu Christo bekehrt[2]), nun ein eifriger Verehrer der Schriften Tertullians, bald Presbyter und seit 248 durch die Wahl der Gemeinde Bischof von Carthago. Wenn aber Tertullian (wie dieser überhaupt als Theolog weit bedeutender und ursprünglicher war) aus dem **Geiste** der Kirche sein inneres Leben gesogen hatte, so imponirte dem Cyprian der **Leib** des Geistes. Er ward ein energischer Vertheidiger der Lehre von einer **sichtbaren** Kirche[3]); und während er sich danach in seinem bischöflichen Amte überall durch Weisheit und Kraft in Wort und That auszeichnete, so begann doch auch mit ihm die hierarchische Anschauung der Kirche und ihrer Aemter sichtlichen Einfluß zu üben. Im Einzelnen zeigte er seinen Eifer, die Ordnung und Einheit seiner Gemeine zu wahren, besonders sowohl unter den Verfolgungen — unter Decius, Gallus und Valerian (S. 90 f.) —, als im Kampfe mit einem inneren Uebel, der Spaltung des Felicissimus (S. 119.), ohne jedoch darüber den Dienst anderer Gemeinden zu übersehen (S. 122.). Auch an allgemeineren Kirchenangelegenheiten, wie an der Beilegung der Novatianischen Spaltung (S. 120.), nahm er thätigen Antheil, und so gar hoch er dabei den Römischen Stuhl ehrte (S. 116), so scheute er sich doch nicht, in dem Streite über die Taufe der Häretiker offen dem Römischen Bischof entgegenzutreten (S. 136.).

Die **Schriften** Cyprians[4]) stehen meist mit seiner Thätigkeit in enger Verbindung; vorzüglich wichtig ist sein epochemachendes Werk **de unitate ecclesiae** — etwa aus dem J. 252 — (S. 116.)[5]) und demnächst seine **Briefsammlung**, 83 Briefe, welche das ganze Wirken Cyprians und seinen Einfluß auf alle kirchlichen Zustände veranschaulichen (darunter die ep. ad Donatum de conversione sua, eine erfahrungsmäßige Schilderung der Früchte der christlichen Bekehrung und Vergleichung des Lebens eines Christen mit dem heidnischen Weltleben). Seine übrigen authentischen Schriften sind: das bald nach seiner Bekehrung abgefaßte Buch de idolorum vanitate (wo er meist Tertullians Apologeticus und dem Minuc. Felix folgt), die von ihm als Presbyter geschriebenen **libri tres testimoniorum** (eine geordnete Sammlung von Bibelstellen, im ersten Buche zum Erweise, daß nicht mehr

---

1) Die besten **Ausgaben der Werke** Tert.s sind die von Nic. **Rigaltius**. Par. 1635. 2 Voll. fol. (Venet. 1744.) und von Ph. **Priorius**. Par. 1664. fol.; Handausgaben: von J. S. **Semler**. Hal. 1770 sqq. 6 Voll. 8. (mit einem Index latinitatis Tertullianeae von Schütz und Windorf), von E. Leopold in Gersdorf Bibliotheca patr. eccl. lat. selecta. P. IV—VII. Lips. 1839 sqq. 8., und von F. **Oehler**. Lips. 1851—54. 3 Voll. 8.

2) Als Heide zu Carthago war Cyprian mit einem christlichen Presbyter **Cäcilius** bekannt geworden, der einen besonderen Einfluß auf sein Gemüth gewann und ihn zur Taufe führte, und dessen Namen dabei dann Cyprian annahm.

3) Vgl. **Huther** Cyprians Lehre von der Kirche. Hamb. 1839.

4) Hauptausgaben: die von N. Rigaltius. Par. 1648. fol., vorzüglich aber die von **Jo. Fell**. Oxon. 1682. fol. und die Bened.-Ausgabe von Steph. **Baluzius** et Prud. **Maran**. Par. 1762. fol. Handausgabe von Goldhorn in Gersdorf Bibl. patr. eccl. lat. sel. P. II. III. Lips. 1838 sq.

5) Besonders edirt von M. F. Hyde. Burlington (Lips.) 1852. 8. und (de un. eccl., de laps. et de hab. virg.) von J. G. Krabinger. Tub. 1853. 8.

die Juden, sondern die Christen das Volk Gottes seien, im 2ten zur kurzen Darlegung der christlichen Glaubenslehre, im 3ten später verfaßten der christlichen Sittenlehre), ferner de habitu virginum lib. (in bischöflich kirchendisciplinarischem Ernste), Sermo de lapsis (vom J. 252; vgl. S. 119.), de bono patientiae lib. (eine Ermahnung zu christlicher Mäßigung und Geduld im Streit[1]), auf Anlaß seines Streites mit Stephanus von Rom über die Ketzertaufe), de zelo et livore (auf denselben Anlaß, zum Erweise, daß die Leidenschaft des Hasses des Christen größter Feind), das Buch ad Demetrianum (zur Rechtfertigung des Christenthums gegen falsche Anklagen, daß es Ursach der Pest und alles römischen Unglücks sei), de mortalitate (bei der Pest, daß nicht das Christenthum Schuld daran), de opere et eleemosynis (eine Aufforderung zur Wohlthätigkeit — mit freilich schon etwas greller Lobpreisung des Werkes), de oratione dominica (eine Erläuterung des Vater Unser), und die exhortatio ad martyrium (auf Verlangen eines afrikanischen Bischofs unter Valerian abgefaßt)[2]).

Cyprian starb, nach erduldetem Exil, als Märtyrer durchs Schwert am 14. Sept. des Jahres 258 (oben S. 91.)[3]).

§. 20.

Kirchenlehrer der idealistisch und wissenschaftlich theologischen Richtung.

I. Alexandrinische und Origenistische Schule[4]).

Gegenüber den Bestrebungen der kirchlich realistisch praktischen Richtung bildete sich zu Alexandrien auf dem Fundamente einer einfachen Katechumenenanstalt eine theologisch wissenschaftliche Schule. Da die bei der Alexandrinischen Kirche angestellten Katecheten (S. 132.), weil sie häufig vor gebildeten Griechen die christliche Lehre vorzutragen hatten, wissenschaftlich gebildete Männer seyn mußten: so war es natürlich, daß dieselben bald ihr Wirken nicht blos auf ihren eigentlichen Beruf beschränkten, den vorbereitenden Tauf-Unterricht zu ertheilen, sondern auch zu theologischer Bildung junger Männer durch Umgang und Vorträge zu wirken suchten. Auf diese Weise entstand zu Alexandrien, neben der längst dort blühenden heidnischen Schule, unter dem Einflusse Alexandrinischer Bildung und Ver-

---

1) Der Christ solle nicht magna loqui, sondern magna vivere.

2) Ungewisser Authentie ist die erst im 18ten Jahrh. zu Bologna aufgefundene exhortatio ad poenitentiam (Erweis, daß durch Buße dem Bekehrten alle Sünden erlassen werden könnten); wahrscheinlich von Cyprian sind die BB. de spectaculis (gegen leichtfertige Christen), de bono pudicitiae (eine Ermahnung zu reinen Sitten), und ad Novatianum. Das unter Cyprian's Werke gekommene Buch de rebaptismate aber spricht die anticyprianische Vorstellung der Röm. Kirche über die Taufe der Häretiker aus, rührt also nicht von Cyprian, doch wohl aus seiner Zeit her.

3) Cyprian's Leben hat sein Diaconus Pontius beschrieben. — Vgl. Pearson Annales Cyprianici, vor Fells Ausgabe der Opp.; F. W. Rettberg Th. C. Cyprianus, B. v. Carth., dargestellt nach seinem Leben und Wirken. Gött. 1831., und A. G. Rudelbach Christl. Biographie. Bd. 1. Lpz. 1850. S. 1—70.

4) J. G. Michaelis Exercitatio hist. de scholae Alexandrinae catecheticae origine, progressu et praecipuis doctoribus. Hal. 1739. und in den Symbol. lit. Brem. I, 3. p. 195—240. — Matter Essai hist. sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 2 Voll. — H. E. F. Guericke Comm. hist. et theol. de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Hal. PP. II 1824. 25. (P. I. de externa scholae historia, P. II. de scholae theologia). — C. F. G. Hasselbach De schola, quae Alex. floruit, catechetica. P. I. (ein Stettiner Schulprogramm v. 1826.). — Auch E. R. Redepenning Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 1ste Abtheilung. Bonn 1841. S. 57 ff. (2te Abtheil. 1846.).

hältnisse seit der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. in und aus der ursprünglichen Katechumenenanstalt eine Art von theologischem Seminar, welches bis zum Ende des 4ten Jahrh. geblüht hat. Eusebius (h. e. V, 10.) — welcher die Anstalt als διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων (V, 10.) oder als τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον (IV, 3. 26.) bezeichnet — leitet die Alex. Schule einfach ab ἐξ ἀρχαίου ἔθους, und nennt als ihren ersten ausgezeichneten Lehrer den Pantänus; der Presbyter Philippus Sidetes aber um 420 (Socrat. h. e. VII, 26. 27.), ein Schüler des letzten Vorstehers der Alexandrinischen Schule Rhodon, bezeichnet in einem Fragmente seiner ἱστορία χριστιανική [1]) als ersten Lehrer zu Alexandrien den Athenagoras, einen von Eusebius ganz ignorirten früheren heidnischen Philosophen aus Athen, etwa um 150 [2]), (als Christ Verfasser seiner apologetischen πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν und einer Schrift περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν [3]) zur Vertheidigung der Auferstehungslehre). Doch ist die Nachricht des Philippus, welcher auch sonst manches erweislich Falsche mittheilt, unzuverlässig. Mit Sicherheit lassen sich nur folgende Lehrer der Alex. Schule angeben: im 2ten Jahrh. Pantänus und Clemens, im 3ten Jahrh. Origenes (der den Gipfelpunkt der Alexandrinischen Schule und Richtung bezeichnet), Heraklas und Dionysius, und im 4ten Jahrh. Didymus; mit Wahrscheinlichkeit außerdem noch im 3ten Jahrh. nach Dionysius: Pierius, Theognostus und Petrus Martyr, und im 4ten Jahrh. vor Didymus Arius und nach Did. Rhodon [4]). Mit dem Ausgange des 4ten Jahrh. nahm die Alex. Schule als theologisches Seminar ein Ende, und es blieb nur wieder die Katechumenenanstalt übrig. Als letzter Lehrer der größeren Schule wird eben Rhodon genannt, Nachfolger des Didymus.

In ihrer Blüthezeit zeichnete sich die Alex. Schule aus durch eine wissenschaftlich theologische Richtung, welche, nicht blos polemisch mit der übrigen Kirche gegen Häresie und Gnosis verfahrend, Wahres und Falsches in der Richtung der Gnostiker zu unterscheiden, das sachlich Verwerfliche der häretischen Gnosis meidend, ihre wissenschaftliche Tendenz der Kirche zu gute kommen zu lassen, und so eine Einseitigkeit des praktisch realistischen Gegensatzes gegen die häretische Speculation positiv zu überwinden suchte. Das Ideal christlicher Theologie wurde den Alexandrinern, wie es am bestimmtesten Clemens ausspricht [5]), Origenes anwendet, eine

1) Aufgefunden von H. Dodwell, und herausg. in dess. Dissertatt. in Irenaeum. Oxon. 1689. p. 488 sqq.; vgl. m. Comm. de schola Alex. P. I. p. 4 sqq.

2) A. P. Leyser Diss. de Athenagora. Lips. 1736.; J. L. Moshemii Diss. de vera aetate apol. Athenag., in den Diss. ad hist. eccl. pertt. P. I. p. 269 sqq.; Th. Adr. Clarisse Comm. de Athenagorae vita et scriptis et ejus doctrina de rel. christ. Lugd. B. 1820. 4.

3) Edid. A. Rechenberg. Lips. 1685.

4) Ueber sie alle und über die sonst von Philippus Aufgeführten, deren Katecheten-Lehramt ungewiß (Athenagoras im 2ten, Achillas und Serapion gegen Ende des 3ten, Macarius Politicus gegen die Mitte des 4ten Jahrh.) oder unwahrscheinlich (Athanasius) oder erweislich unwahr ist, vgl. m. Comm. de schola Alex. P. I. p. 20—98.

5) Vgl. (A. Neander) De fidei gnoseosque ideae, qua ad se invicem atque ad philosophiam referatur, ratione, sec. mentem Clementis Alex. Heidelb. 1811.;

γνῶσις ἀληθινή, ἐκκλησιαστική[1]), eine auf den christlichen Glauben gegründete (und so jedem Christen erreichbare) lebendig christliche Erkenntniß, worin Glaube und Wissenschaft sich durchdringen[2]). Diese ihre christliche Gnosis, welche sie aus einer alten, angeblich schon von Christo (und den vier Hauptaposteln) herrührenden geheimen theologischen Ueberlieferung herleiteten[3]), stellten sie der γνῶσις ψευδώνυμος der häretischen Gnostiker, so wie einer von dem Geiste des Christenthums nicht beseelten Philosophie entgegen; sie stellten sie aber auch zugleich entgegen einer philosophische Vernunfterkenntniß verschmähenden πίστις (einer πίστις ἄλογος καὶ ἰδιωτική, die dann erst in eine πίστις γνωστική sich zu verklären habe[4])); und bei diesem letzteren Gegensatze, mit unverkennbarer Vorliebe für Plato, haben sie denn freilich die Klippe wissenschaftlichen Uebermuths und die Gefahr, nach idealistischen Grundsätzen ihres philosophischen Systems, die sie als absolute Vernunftideen annahmen, die kirchliche Glaubenslehre umzubilden, keineswegs vermieden.

Zur Bildung dieser eigenthümlichen Richtung der Alex. Schule wirkte schon **Pantänus**, ein früherer heidnischer Philosoph (von den Alten Stoiker genannt, in der That aber wohl platonischer Eklektiker), Katechet zu Alexandrien etwa seit 180 (Euseb. h. e. V, 9. 10.), bekannt auch durch seine große Missionsreise (S. 75.), Verfasser mehrerer Commentare über die h. Schrift, die aber sämmtlich nicht auf uns gekommen sind.

Sein Schüler war Titus Flavius **Clemens**[5]) aus Alexandrien (Epiphan.

A. F. Daehne De γνώσει Clementis Alex. Hal. 1831., und F. C. Baur (über Clemens als Gnostiker) Die christl. Gnosis. Tüb. 1835. S. 502—543.; sowie m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 106—124. — Auch Kling Die Bedeut. des Alex. Clem. für die Entsteh. der Theologie, in den Theol. Studd. 1841. H. 4., und Redepenning a. a. O. I, 83 ff.

1) Die Gnosis eines τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικός (Clem. Strom. VII. p. 854 sq.; II, 457. ed. Potter.).

2) Ἡ γνῶσις ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα — Clem. Strom. VII. p. 865. ed. P. Der Glaubende — nach Clemens — hat den Autoritätsglauben der Kirche, ohne in dessen tieferen Zusammenhang einzudringen, und die Furcht und Hoffnung ist sein Motiv zum Handeln, wenn auch nicht ohne höhere Kraft; der γνωστικός aber leitet selbstständig alle Lehre aus der h. Schrift ab, erkennt so das innere Wesen des Christenthums selbst, lernt dadurch das Wahre und Falsche überall unterscheiden und alle menschlichen Erkenntnißstufen würdigen, und schauet als das Endziel der göttlichen Menschenerziehung Liebe und allgemeine Erlösung (Strom. II. p. 373. 380.; IV, 519. 529.; VI, 691.; VII, 731. ed. Sylb.), wie denn auch sein eignes Lebensprincip nur Liebe ist. Uebrigens kann jeder vom Glauben zur Gnosis gelangen, aber auch nur durch jenen zu dieser.

3) Vgl. Clem. Strom. I. p. 322 sq. und VI, 771. 802 sqq. ed. P. (auch bei Euseb. h. e. II, 1.); demnächst auch Orig. c. Cels. VI, 6. p. 633 sq.

4) Sie betrachteten ihre Gnosis eben als die wissenschaftliche Auffassung der Kirchenlehre, als γνῶσις ἐκκλησιαστική, wobei sie (nicht blos, mit den übrigen Kirchenlehrern, in der jüdischen Geschichte eine Vorbereitung aufs Christenthum erkennend) die Idee einer göttlichen Menschenerziehung auf die ganze menschliche Geschichte anwandten, und so auch die Besseren unter den heidnischen Philosophen als Werkzeuge der Vorsehung ansahen, während sie in der Bibelauslegung als Princip das Eindringen in den Geist der Schrift, in das εὐαγγέλιον πνευματικόν aufstellten, mittelst einer Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser als der Seele der Schrift.

5) Vgl. P. Hofstede de Groot Diss. de Clemente Alex., philosopho christiano.

haer. XXVII, 6.), bis in sein späteres männliches Alter Heide (Clem. Paedag. II. c. 8.), ein Mann von Geist und ausgebreiteter Gelehrsamkeit, wenn auch nicht gerade systematischer Denker, der auf weiten Reisen alle Gelegenheiten griechischer und christlicher Bildung erschöpft, und endlich bei dem von ihm hochverehrten Pantänus Ruhe gefunden hatte (Clem. Strom I. p. 247. ed. Sylb. Col.), Katechet zu Alexandrien und Presbyter gegen Ende des 2ten Jahrh. (etwa seit 190) und im Anfange des 3ten (Euseb. h. e. V, 11.; VI, 6. 13. 14.; Hieron. de vir. ill. c. 38.), bis ihn die Verfolgung unter Severus 202 von Alexandrien hinweg flüchten ließ (vgl. Euseb. h. e. VI, 3.). Er weilte darauf in Jerusalem, Antiochien, Cappadocien und anderwärts im Orient, zu kirchlichem und wissenschaftlichem Wirken, ungewiß, ob dann je wieder in Alexandrien; gestorben zwischen 212 und 220. Clemens ist Verfasser dreier Werke, die Ein eben so systematisch zu einem Ganzen geordnetes, als unsystematisch das Einzelne ordnendes Hauptwerk bilden, nach seiner Lieblingsidee von Christus dem göttlichen Menschenerzieher. Diesen *θεῖος παιδαγωγός*, der in der ganzen Geschichte der Menschheit sich bekundet, stellte er zuerst dar als die in heidnischen Aberglauben versunkenen Menschen zum Glauben führend, in seinem apologetischen *Λόγος προτρεπτικός*, Cohortatio ad gentes (ob. S. 102.), als einer Darlegung der Nichtigkeit der heidnischen Mythologie und der Unzulänglichkeit der philosophischen Systeme, mit einzelnen tiefen Gedanken über das Christenthum; sodann als die Glaubenden durch sittliche Zucht bessernd, in seinem ethischen Werke Paedagogus in 3 BB., welche einzelne Vorschriften des christlichen Wandels ausführen[1]); und endlich als die sittlich Gereinigten zur tieferen Erkenntniß erhebend, in seinem (noch nicht ganz vollendeten) angeblich wahrhaft „gnostischen" Werke Stromata[2]) (benannt von der Mannichfaltigkeit des Inhalts und dem Unsystematischen der Behandlung) in 7 BB.[3]), einer gelehrten Zusammenstellung aus der alten griechischen und christlichen Literatur zum Zweck der Aufrichtung des Ideals einer ächt christlichen Theologie oder Gnosis. Ueberdies hat Clemens noch, zum Nachweise eines christlichen Gebrauchs der irdischen Güter und zur Hemmung der herrschender werdenden ascetischen Richtung, die Schrift *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; (quis dives salvetur?) — s. Euseb. h. e. III, 23. — hinterlassen. Ein Hauptwerk von ihm aber, *Ὑποτυπώσεις* in 8 BB., die Auslegung eines großen Theils des A. und N. T. enthaltend, ist verloren gegangen. Auszüge daraus mögen die uns lateinisch gebliebenen Adumbrationes über mehrere katholische Briefe und die *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* seyn. Gleichfalls verloren ist eine antignostische Schrift des Cl. über die Lehre von dem Einen Grundprincip und eine antimontastische *περὶ προφητείας*[4]).

Gron. 1826.; H. J. Reinkens De Clem. presb. Alex. homine, scriptore, philos., theologo. Vratisl. 1851.; über s. Lehre Redepenning a. a. O. I. S. 83—183., und H. Reuter Clementis Alex. theologiae moral. capp. Ber. 1853.

1) Der Paedagogus schließt mit einem schönen, einfachen Clementinischen Hymnus (der jedoch in einigen Handschriften fehlt), in welchem Christus als der Pädagogus gepriesen und die Christen als die von ihm geleiteten Kinder dargestellt werden.

2) Nach dem vollständigen Titel (s. lib. I. Ende): *Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς.*

3) Das achte, das Fragment eines verlornen Werks, ist heterogenen, logischen Inhalts.

4) Haupt-Ausgabe der Werke des Clem. Alex. (unter denen sich auch ein mysteriöser

Clemens' noch größerer Nachfolger an der Alexandrinischen Schule war Origenes, von den Alten, wohl wegen seines mehr als eisernen Fleißes, auch Adamantius genannt, der gelehrteste und anregendste unter den Lehrern der alten Kirche, der einen bleibenden Einfluß auf die Geschichte der Theologie erlangt hat[1]). Geboren zu Alexandrien um 185, durch seinen Vater Leonidas literarisch und christlich gebildet, auch Schüler des Clemens, vermochte er, fast noch Knabe, zu eigner Nachfolge glühend bereit, seinem als Märtyrer sterbenden Vater Muth einzusprechen, und schon als 18jähriger Jüngling, der Ernährer seiner Mutter und seiner verwaiseten sechs jüngeren Brüder durch philologische Arbeit, ward er, geachtet und geliebt von den Christen, verfolgt und bewundert von den Heiden, gefürchtet von den Häretikern, von dem Alex. Bischof Demetrius des Katechetenamts für würdig erkannt (203)[2]). Kurze Zeit darnach war es, wo er, Alles Gott zu opfern bereit, in mißverstandenem Jugendeifer, dem Ideal christlicher Vollkommenheit nachzukommen, die Stelle Matth. 19, 12. buchstäbisch gegen sich anwandte. Noch als Katechet ward Origenes ein Hörer des Neuplatonikers Ammonius Sakkas, und von da an, als einem Wendepunkte in seinem geistigen Leben, datirt sich seine spiritualistischere Richtung. Ein ernstes Studium der Philosophie ließ ihn nun Spuren der Wahrheit in allen Secten suchen und finden. Jetzt den katechetischen Kinderunterricht einem Gehülfen überlassend, strebte er seine zahllosen Schüler durch das ganze Bereich griechischer Bildung zu einem geistigen Verständnisse der Schrift und zu christlicher Wissenschaft anzuleiten, und sein Wirken führte auch nicht wenige Häretiker (u. A. den ihm nachher so theuren Gnostiker Ambrosius) zur katholischen Kirche zurück. Auch beschränkte sich dasselbe nicht blos auf Alexandrien. Unter Caracalla besuchte er Rom und, einem Rufe folgend, Arabien (ob. S. 75.); unter demselben, im J. 215, flüchtete er vor einer heftigen Verfolgung nach Palästina (um zugleich hier nach T. VI. in Joh. c. 24. „die Fußtapfen Jesu und seiner Jünger und der Propheten aufzusuchen"), und unter Alex. Severus rief ihn die kaiserliche Mutter nach Antiochien (S. 89.). Anfangs ehrte denn auch der Bischof Demetrius von Alexandrien den Eifer und glänzenden Erfolg des Origenes in seinem Amte; in der Presbyterweihe aber, welche dieser auf einer zu kirchlichem Zweck unternommenen Reise um 228 von den auswärtigen palästin. Bischöfen Theoctistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem, seinen alten Freunden, empfangen hatte, sah Demetrius sein eig=

Auszug findet aus der διδασκαλία ἀνατολική — einer asiatischen Theosophie — und aus dem Theodotus — wahrscheinlich einem Gnostiker —, mit des Cl. eignen Bemerkk.) ist die von J. Potter. Oxon. 1715. und Venet. 1757. 2 Voll. f.; die gebräuchlichste ältere die von F. Sylburg. Par. 1641. Col. 1688. f. (deren Seitenzahlen auch bei Potter).

1) Ueber ihn s. Euseb. h. e. VI, 1—6. 8. 14—21. 23—28. 30—33. 36—39.; VII, 1.; Hieron. de vir. ill. c. 54.; u. A. — Von Späteren über Geschichte, Lehre und Schriften des Orig. P. D. Huetius in seinen Origeniana (vor der Huetischen Ausg. der Commentare des Orig. Rothomag. 1668. u. öfter, 2 Voll. fol., und auch in der Ruäischen Ausg. Thl. IV.); über s. Lehre vorzüglich G. Thomasius: Origenes; ein Beitr. zur Dogmengesch. des 3ten Jahrh. Nürnb. 1837.; und über Origenes überhaupt Redepenning a. a. O. (s. ob. S. 159.).

2) Ohne Gehalt, nährte er sich als Katechet durch Verkauf einer Sammlung mühsam gefertigter Abschriften alter Schriftsteller, der ihm täglich 4 Obolen (2 gGr.) eintrug.

nes episcopales Ansehen gekränkt, und von jetzt ab ergriff seine hierarchische Eifersucht die Beschuldigung gegen Origenes, die schon Andere ihm gemacht, daß derselbe in seinem Werke de principiis durch fremdartige Speculation christliche Lehre zu fälschen sich erlaubt habe, indem er durch paläſtinische Protokolle über dortige Verhandlungen des Origenes mit Gnostikern die Irrlehre des letzteren noch mehr beglaubigt fand [1]). Eine Alexandrinische Synode 231 (s. Phot. Bibl. cod. 118.) untersagte nun dem Origenes die Ausübung des Lehramts und den Aufenthalt zu Alexandrien; eine 2te 232 entsetzte ihn auch der Presbyterwürde und excommunicirte ihn. Er begab sich darauf, von Alexandrinisch bischöflichen Anklagen verfolgt, und nur von den Bischöfen einiger wenigen orientalischen Gegenden (Anm. 1.) als unschuldig erkannt, nach Cäsarea in Palästina. Hier aber fand er eine sehr freundliche Aufnahme, und er wirkte (selbst vom Kaiser Philippus geehrt [2]), S. 90.) daselbst fort, wie zu Alexandrien. Er bauete hier einen neuen geistigen Boden, aus dem nach seinem Abschied der Kirche ein wissenschaftlicher Segen erblühte, der für längere Zeit allen Widerspruch gegen ihn selbst vereinzelte und beschwichtigte. Wiederholt ward er auch jetzt noch zur Theilnahme an arabischen Synoden gegen Häretiker eingeladen, 244 gegen Beryllus und 248 gegen eine Secte, welche behauptete, daß die menschlichen Seelen mit dem Leibe stürben und wieder auferweckt würden; und beide Male gelang ihm, was Wenigen je gelungen ist, Häretiker zu überzeugen. — Der Verfolgung unter Maximinus Thrax hatte dermalen Origenes sich durch die Flucht nach Cappadocien entzogen; in der Decischen aber erlitt er darnach so schwere Mißhandlung, da man ihn durch Marter zur Verleugnung zwingen wollte, und er standhaft blieb, daß er wenige Jahre darauf zu Tyrus starb (254).

Die zahlreichen Schriften des Origenes [3]) sind hauptsächlich ei-

---

1) Der Hauptgrund also, welchen Demetrius gegen Origenes geltend machte, war Irrlehre. So sagt es Hiexon. epist. 41. ausdrücklich, und dabei erklärt sich auch die Art der aus Origenes' Vertreibung folgenden Spaltung der Kirche, indem nur die Bischöfe in Palästina, Phönizien, Arabien und Achaja dem Origenes sich geneigt zeigten, am besten. Außerdem indeß führte Demetrius auch den jugendlichen Fehlgriff des Origenes (leibliche Verstümmelung) gegen ihn an (Orig. T. XV. in Matth., Opp. ed. Ruae. III. p. 655.). Die Unrichtigkeit der Angabe des Photius, Bibl. cod. 118., daß er ihn einer Verletzung der Kirchengesetze deshalb beschuldigt habe, weil Origenes sich ohne bischöflichen Urlaub entfernt habe, erhellt aus Hieronymus Catalog. vir. illustr. c. 54. 62. Wenn aber Epiphanius haeres. LXIV, 2. den Origenes eines vollzogenen Götzenopfers beschuldigt, und dies als Verbannungsgrund angibt, so erscheint dies nur als unbegründeter Vorwurf der Gegner; um so unglaubhafter, da Epiphanius selbst l. l. c. 1. die christliche Festigkeit des Origenes in früherem Falle zu berichten nicht umhin gekonnt hatte.

2) Leider sind aber die vier Briefe des Origenes an den Kaiser und seine Gemahlin nicht auf uns gekommen.

3) Ein vergleichendes Verzeichniß derselben, hinterlassen von Hieronymus in einem Briefe ad Paulam nach seinem Catal. c. 54., hat lange für verloren gegolten, bis es neuerlich zu Arras aufgefunden worden ist von dem Engländer Thom. Phillipps. Vgl. darüber Redepenning in Niedner's Zeitschr. f. d. hist. Th. 1851. H. 1. S. 66 ff. — Die Haupt-Ausgabe der Werke des Origenes (auch mit Einschluß unächter, wie contra Marcionitas s. de recta in Deum fide), cum vita auctoris et multis dissertatt., ist die Bened.-Ausgabe von de la Rue (Ruaeus). Par. 1733 sqq. 4 Voll. fol. (Bd. 1—3., 1733—1740., von Carl —, Bd. 4., 1759., von Carl Vincenz de la R. [neu edirt durch C. H. E. Lommatzsch. Berol. 1831 — 48. 25 Voll. 8.]).

nestheils dogmatisch-apologetischen, anderentheils exegetischen und exegetisch-kritischen Inhalts. — Zu den ersteren, den dogmatischen und dogmatisch-apologetischen, gehören vornehmlich: zunächst die schon ums Jahr 225 spätestens abgefaßten 4 BB. περὶ ἀρχῶν, de principiis (sc. rerum oder — minder wahrscheinlich nach damaligem Sprachgebrauche — fidei)[1]), der erste Versuch einer systematischen Entwicklung der Glaubenslehre, uns aber meist (einige große griechische Fragmente, die Hälfte des 3ten und den größeren Theil des 4ten Buchs, ausgenommen) nur in der keineswegs verläßlichen lateinischen Uebertragung Rufins übrig[2]); und sodann die im Jahre 247 (Euseb. h. e. VI, 36.) auf Verlangen des Freundes Ambrosius geschriebenen inhaltreichen 8 BB. contra Celsum (ob. S. 103.). Die Stromata des Origenes (10 BB.), ähnlich dem Werke de princ. aus einer ziemlich frühen Zeit, sind verloren gegangen[3]). Besonders in Schriften dieser Art, hauptsächlich in dem unreifen Erzeugnisse de principiis, hat Origenes allerdings, so gewiß er auch stets die göttlichen Dinge mit Ehrfurcht betrachtete[4]), sich vielfach von seinem speculativen, spiritualisirenden System beherrschen lassen[5]). — Die exegetischen Schriften des Origenes anderer-

---

1) Origenes de principiis. Primum separatim edidit cet. R. Redepenning. Lips. 1836. 8.

2) Rufinus hat die Schrift des Origenes stellenweise nach dem Lehrbegriffe seiner Zeit verändert. — Vgl. K. F. Schnitzer Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissensch. Ein Wiederherstellungsversuch. Stuttg. 1836.

3) Dagegen stammen die neuerlich aufgefundenen und veröffentlichten Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, welche des Origenes Namen tragen, augenscheinlich gar nicht von Origenes, sondern aus Rom. S. ob. S. 154.

4) Zu ihrem Verständnisse empfiehlt er neben eifrigem Schrift-Studium vor Allem das Gebet in der schönen Epistola ad Gregor. Thaum., c. 3.

5) Die centralen Grundprincipien seines dogmatischen Systems, das zum Theil schon Clemens vorbereitet hatte (namentlich in Hinneigung zu der für Origenes charakteristischen Lehre von der Apokatastasis, Strom. VII. p. 835.; Adumbr. in 1. Joh. 2, 2. p. 1009. ed. P.), entwickelte Origenes in dem Streben, die Kirchenlehre vergeistigend gegen die Einwendungen der griechischen Philosophen und der häretischen Gnostiker zu vertheidigen. Aus der Lehre von Gott suchte er daher Alles, was ihm als Anthropomorphismus erschien, zu entfernen, und erörterte mit metaphysischer Schärfe die Idee von Gott als einem Geiste (Erörterungen, die er dann auch auf die menschliche Seele anwandte, und in deren Analogie er auch die Lehre von der Auferstehung des Leibes modificirte [vgl. die Fragmente seiner BB. de resurrectione, und C. Ramers Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851], wobei er natürlich zugleich allen Chiliasmus verwarf). Dieser Gott in vollem Sinne, αὐτόθεος, ist ihm der Vater; sein vollkommenes Abbild der göttliche Logos; ihm untergeordnet die fernere, ebenfalls ewige und hypostatische Offenbarung Gottes im heil. Geiste (alle drei entsprechend in ihrem Wirken der Welt im Allgemeinen, den vernünftigen Wesen und den Gläubigen). Eine Abstrahlung des Logos ist die ewige Welt der reinen Geister. (Die Schöpfung aus nichts behauptete ja Origenes mit der Kirchenlehre, indem er damit nur dies sagen wollte, daß Gottes Wille und Macht der Grund von allem Daseyn sei, und die Schöpfung nicht bedingt durch einen präexistirenden Stoff; hingegen einen Anfang der Schöpfung in der Zeit leugnete er, weil sich bei Gott kein Anfang des Handelns und der mittheilenden Liebe denken lasse; er trug denn so auf die Welt über, was nur in Betreff des ewigen Sohnes gilt, daß Gott von Ewigkeit mittheilend lieben mußte). Alle jene reinen Geister hatten außer dem Kern des göttlichen pneumatischen Lebens seelische Art und damit ein dem Körper analoges, obschon unendlich feineres Organ, begabt mit der Freiheit zu Gott hin und von ihm ab. Ursprünglich waren alle gleicher Weise gottverwandt. Ursprüngliche Verschiedenheit ihrer Anlagen und Kräfte widerstritte ja der göttlichen Ge-

seits[1]) sind theils kürzere Scholien, σημειώσεις[2]); theils ausführliche, schon seit der letzten Zeit des Alexandrinischen Wirkens abgefaßte Commentare oder τόμοι, vornehmlich über das N. T., namentlich Ev. Joh., Matth. und Römerbrief (der letztere jedoch nur noch lateinisch); theils endlich praktische Auslegungen, Homilieen[3]), — seit 245 aufgezeichnet (Euseb. h. e. VI, 36.), — besonders über fast das ganze A. T., uns aber meist auch nur lateinisch geblieben.[4]) — Die exegetisch-kritischen Arbeiten des Origenes end-

---

rechtigkeit und Liebe. Diese forderte vielmehr bei allen aus Gott von Ewigkeit her emanirten und zwar in bestimmter Anzahl, doch eben ewig emanirten geistigen Wesen (in bestimmter Anzahl, weil kein Bewußtseyn, auch nicht das göttliche, eine unendliche Reihe von Dingen umfassen könne; und von Ewigkeit emanirt, wegen der Anfangslosigkeit der göttlichen Liebe) ursprünglich gleiche Gottverwandtschaft. Als sie aber in verschiedener Anwendung ihrer Freiheit sich verschiedentlich von Gott entfernten — von Gott, der allein seinem Wesen nach gut ist, sie, die geschaffenen Wesen, die nur gut seyn konnten in der Gemeinschaft mit Gott —: so entstand ein sich immer weiter entwickelnder Keim des Bösen, und durch die verschiedenen Weisen der Entfernung von Gott, nach dem verschiedenen Grade des sich äußernden Bösen, auch eine gerechte Mannichfaltigkeit in den Lagen und Verhältnissen der Geister. Mehr oder minder erkaltete das göttliche Leben in ihnen; sie wurden trübe, träge und schwer; wie eine Rinde legte sich ein Leib der Materie um sie. Eine Folge des Falls der präexistirenden Geister war so die materielle Körperwelt. Doch die Strafe ist erziehende Liebe, die irdische Schöpfung soll zur Läuterung dienen, indem die für ein rein geistiges Leben nicht mehr fähigen Wesen, jedes in der seinem Falle angemessenen Lage, (nach de princ. die am tiefsten gesunkenen selbst in Thierkörpern, welche Meinung Origenes aber später verworfen hat), im Kampfe mit dem fremdartigen Stoffe sich wieder hinaufzuwinden haben. Das Mittel hiezu ist die Erlösung durch Christus, der wahre Helfer der Logos. Er hat von Anfang an seine erziehende Liebe an der Menschheit bethätigt in einem geistigen Wirken unter ihr. Zuletzt ist er selbst als Mensch geboren unter Vermittlung einer himmlischen, ihm durch Liebe vorzüglich ähnlich gewordenen Seele, und er verbreitet nun seinen erlösenden Einfluß auf alle Arten der gefallenen Wesen (indem er deshalb — nach de princ., aber auch nur nach dieser Schrift — auch auf verschiedenen Stufen der Geisterwelt für die gefallenen Geister selbst litt). Immer aber ist der wahre Heiland weniger der irdische Christus, als der König des Gottesreichs. Im kirchenbildenden Processe setzt dieser Logos dann seine Menschwerdung — das eben ist seine Wiederkunft — fort; und einst wird wirklich Alles durch seine erlösende Macht besiegt und in allgemeiner Wiederbringung die Dissonanz des Weltalls aufgelöst seyn: eine Wiedervereinigung der gefallenen Wesen mit Gott, ἀποκατάστασις, Aufhören alles Bösen und aller Strafe, worin — vermittelt durch die Erlösung — das Ziel des Weltlaufs steht, — obgleich dann in einer künftigen Periode das Böse neu ausbrechen und neue Heilsanstalten Gottes veranlassen mag. (Wirklich schwärmt ja Origenes, nach einer Verwechselung der Begriffe Möglichkeit und Nothwendigkeit des Bösen in den Geschöpfen, von der es ungewiß ist, ob er sie blos in früherer Zeit hegte, weiter fort, daß, auch nachdem durch die endliche Apokatastasis das Böse für diesen Standpunkt der Schöpfungsentwicklung ganz besiegt seyn wird, eine künftige Periode den Lauf von neuem beginnen, so denn ein beständiger Wechsel von Entfernung von und Rückkehr zu der Einheit stattfinden werde).

1) Vgl. C. R. Hagenbach Obss. circa Origenis methodum interpretandae S. S. Bas. 1823.

2) Hieher gehört gewissermaßen auch seine Hebraicorum nominum S. Script. et mensurarum interpretatio.

3) Vgl. J. A. Karsten Diss. de Origene oratore sacro. Gron. 1824.

4) In der Exegese ging Origenes, seit seinem Mannesalter wenigstens, von dem hermeneutischen Grundsatze aus, ihr höchster Zweck sei, in den Geist der Schrift einzudringen, die leitenden Grundwahrheiten der Bibel aufzufinden, aus welchen Alles sein Licht erhalte; und das unumgängliche Mittel dazu sei die Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser als dem beseelenden Centrum der h. Schrift. Dabei wandte Origenes die mühsamste Arbeit an, auch den Buchstaben der Schrift recht zu verstehen. Er lernte in seinem männlichen Alter noch das Hebräische, und ist als der Urheber einer gelehrten und wissenschaft-

lich, zu welchen auch seine um 240 geschriebene Epistola ad Africanum in Betreff der Geschichte von der Susanna gehört (vgl. oben S. 155.), bestehen vornehmlich in dem, hauptsächlich zur Erleichterung der christlichen Polemik gegen die Juden unternommenen, großen alttestamentlichen Werke der Hexapla, welches er unter Maximinus Thrax in Cappadocien vollendete, Frucht 27jähriger Arbeit. Er stellte darin, in sechs Columnen (daher Hexapla), den hebräischen Grundtext des A. T. mit griechischen und mit hebräischen Buchstaben, sodann die vier bekannteren griechischen Uebersetzungen desselben, die des Aquila, des Symmachus, der LXX und des Theodotion (diese vier allein — Euseb. h. e. VI, 16. — Tetrapla), und bei einigen biblischen Büchern auch noch zwei oder drei andere alte von ihm aufgefundene griechische Uebersetzungen (Octapla, Enneapla) kritisch zusammen, und bemerkte am Rande durch die kritischen Zeichen des Obelos und Asteriskos, wo in der Alexandrinischen Version mehr oder weniger, als im hebräischen Texte, enthalten war[1]). Auch mit Berichtigung des neutestamentlichen Textes hat sich Origenes eifrig beschäftigt; etwas Schriftliches darüber von ihm selbst ist aber nicht vorhanden.

Außer den bezeichneten Schriften haben wir von Origenes noch die beiden kleineren praktischen de oratione und exhortatio ad martyrium; erstere eine ums J. 233 verfaßte Darlegung der Nothwendigkeit und der Frucht des Gebetes, besonders im Gegensatz gegen eine mystische Secte von Gnostikern, nebst einer Erklärung des Vater unser; letztere eine unter Maximinus Thrax für zwei um des christlichen Bekenntnisses willen leidende Freunde geschriebene begeisterte Darstellung der Pflichtmäßigkeit des offenen mündlichen Bekenntnisses, im Gegensatz gegen heidnische Sophistereien. — Auszüge aus verschiedenen Schriften des Origenes haben Basilius M. und Gregor v. Naz. mitgetheilt in der sogenannten Philocalia[2]).

---

lichen Exegese zu betrachten. Anstatt aber nun durchaus den Geist nur aus dem Buchstaben abzuleiten, brauchte er den Buchstaben häufig nur als Hülle für fremdartige Ideen. Nach Platonischer Dreitheilung des Menschen in *σῶμα*, *ψυχή* und *πνεῦμα* unterscheidet Origenes auch in jeder Stelle der Schrift einen dreifachen (wirklichen) Sinn: einen buchstäblichen, einen moralischen und einen mystischen oder allegorischen. Der erste gibt den geschichtlichen Buchstaben, der zweite die sittliche Anwendung, der dritte die Offenbarung der höchsten speculativen Wahrheit in Beziehung auf Gott und die Geisterwelt, welcher letztere Sinn (als das *εὐαγγέλιον πνευματικόν* gegenüber dem *εὐαγγ. αἰσθητόν*) eben nur durch eine geistige Gemeinschaft mit Christo, nur den *πνευματικῶς χριστιανίζοντες*, den *γνωστικοῖς* des Clemens, geöffnet wird. (Beispiele moralischer und mystischer Auslegung in m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 74 sqq.). Zwar suchte nun Origenes im Ganzen auch die Wahrheit des Buchstabens, des *σαρκικόν* in der heil. Schrift, zu behaupten; indeß fand er doch, besonders im A. T. (als dessen höchste beseelende Idee er übrigens auch Christum erkannte), gar Manches, was er mit seiner philosophischen Prämisse durchaus nicht vereinigen konnte, und hier, meinte er denn, sei der Buchstabe ganz aufzugeben und nur eine mythische Einkleidung, von Gott gebraucht, um die Menschen zur Erforschung des tieferen Sinnes anzureizen. Ja diesen idealistischen Grundsatz wandte er zuweilen selbst auf das N. T. und sein Historisches an; und wann und wo dies auch nicht geradezu geschah, so verließ er doch allzuhäufig auch im N. T. den einfachen buchstäblichen Sinn, um einem vermeintlich höheren, wirklich aber verflachenden, ja zum Theil absurden (so deutet er z. B. T. XV. in Matth. c. 14. die Worte Matth. 20, 6. 7. auf die Präexistenz der Seelen), zu folgen.

1) Von dieser Arbeit des Origenes wurde wegen ihres Umfanges nie eine ganze neue Abschrift gemacht. In Tyrus, wo sie vollendet worden, blieb sie bis ins 4te Jahrh., hierauf kam sie nach Cäsarea, und erst im 7ten Jahrh. scheint sie daselbst durch die Saracenen zu Grunde gegangen zu seyn. Die Fragmente sind gesammelt von B. de Montfaucon. Par. 1713. 2 Voll. fol.; auszüglich von C. F. Bahrdt. Lub. 1769 sq. 2 Voll. 8.

2) Zuerst edirt von J. Tarinus. Par. 1618., später von G. Spencer. Cantabr. 1685. 4.

Origenes selbst war zu Alexandrien seinen Feinden erlegen. Die von ihm ausgegangene Anregung aber war zu tief, als daß sie zu Alexandrien mit seiner Vertreibung, zu Cäsarea mit seinem Tode ihr Ziel hätte finden können. Die Origenistische Schule pflanzte sich sowohl in Alexandrien, als in Cäsarea fort. — Die Alexandrinische einerseits trieb einen neuen Schößling in dem milden, friedliebenden Dionysius Alexandrinus (Euseb. h. e. VI, 29. 35. 40 sqq. 44 sqq.; VII, 1. 4 sqq. 20 sqq.; Hieron. de vir. ill. c. 69., u. A.), seit 233 (als des Heraklas Nachfolger) Lehrer an der Schule, seit 248 Bischof von Alexandrien, nach Erduldung mannichfacher Leiden in der Decischen und Valerianischen Verfolgung, unter denen er aber nicht aufgehört hatte, für seine Gemeinde oder die Kirche zu sorgen (Euseb. h. e. VI, 40.; VII, 11.), gest. 265. In einheimischen, wie in auswärtigen Angelegenheiten hat er seine Weisheit und Mäßigung bewiesen. Eine über den Chiliasmus entstandene Spaltung in seinem Kirchsprengel wußte er mit großem Geschick, wenn auch wohl ohne recht positive Bestimmtheit in diesem Schrifterkenntnißstücke, beizulegen, und er schrieb nachher auf diesen Anlaß sein Buch *περὶ ἐπαγγελιῶν* (über die göttlichen Verheißungen). Als Novatian sich an ihn wandte, so erklärte Dion. sich zwar gegen ihn, aber mit Milde (Euseb. h. e. VI, 45.). Auch beim Streite über die Taufe der Häretiker strebte er, wenngleich nicht partheilos, beide Partheien zu vereinigen. Gegen den Antitrinitarier Sabellius hatte er, wie sein Vorgänger und Lehrer Origenes[1]), die persönliche Unterscheidung zwischen dem Vater und Sohne bestimmt hervorgehoben; er aber in der Polemik war noch weiter gegangen, als sein Lehrer, indem er die göttlichen Hypostasen (selbst in Betreff des Prädicats der Ewigkeit) so scharf von einander trennte, daß seine Ausdrucksweise Anderen, namentlich dem gleichzeitigen Bischof Dionysius von Rom, die wahre Gottheit Christi zu gefährden schien[2]). Doch Dionysius von Alexandrien, selbstverleugnend und friedliebend, wie er war, weigerte sich nicht, von dem Römer das Richtscheid kirchlicher Rechtgläubigkeit zu recipiren, und durch eine Erklärung (*ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*), welche die anstößigen Ausdrücke zurücknahm[3]), hinderte er den Ausbruch eines Lehrstreits (s. Athanas. de sententia Dionysii). Am Ende seines Lebens wurde er noch veranlaßt, auch gegen des Paulus von Samosata Antitrinitarismus sich zu erklären (Euseb. h. e. VII, 27.). Von den vielen theils dogmatischen (de natura) und dogmatisch-polemischen, theils exegetischen Schriften und den Briefen des Dion. (letztere großentheils bei Euseb. h. e. VI. VII.)[4]) sind blos

1) Letzterer ohne selbst die Worte *ἑτερότης οὐσίας* und *ἑτερότης ὑποστάσεως* zu unterscheiden.

2) Hatte er doch selbst Stichworte späterer Häresie mit gebraucht: *ποίημα καὶ γενητός, ξένος κατ᾽ οὐσίαν τοῦ πατρός, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν* u. s. w.

3) In Routh Reliqu. s. III, 194.; auch bei Galland. III, 495. (Demgemäß spricht er sich auch in einem Fragment bei Athanas. de decr. syn. Nic. 25. dahin aus: *ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐκ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ἀπαύγασμα, ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.*)

4) Zu den Briefen des D. gehören auch die s. g. *ἐπιστολὴ κανονική* über die Kirchendisciplin an einen Bischof Basilides in Pentapolis (in Routh Reliqu. sacrae T. II.) und die *ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί*, libelli paschales (Euseb. h. e. VII, 20.), welche die Alex. Bischöfe zur Anzeige der nächsten Osterfeier für die ägyptischen Gemeinden zu erlassen, und worin sie dogmatische oder praktische Gegenstände abzuhandeln pflegten.

Fragmente noch übrig[1]). — Aus Origenes' Schule zu Cäsarea andererseits gingen im 3ten Jahrh. besonders hervor: Gregorius Thaumaturgus, eigentlich Theodorus, welcher, als heidnischer Jüngling nach Cäsarea gekommen, um sich nach der Rechtsschule Berytus zu begeben, in Cäsarea, ganz von Origenes hingenommen, Christ wurde, unter Origenes mit größtem Eifer der Theologie sich ergab, und später, 244, Bischof zu Neocäsarea ward, ausgezeichnet durch sein erfolgreiches missionirendes Wirken, wie durch Schriften, von welchen aber nur sehr wenige (ein Panegyricus ad Origenem und eine Metaphrasis in Ecclesiastem; auch ein canonischer Brief über Kirchenzucht) zu uns gelangt sind; gest. 270[2]); und nächstdem der Presbyter Pamphilus zu Cäsarea, Begründer oder Mehrer (nach Origenes' erstem Grundlegen) einer dortigen berühmten Bibliothek, eifriger Verbreiter von Abschriften der heil. Schrift, Verfasser noch im Kerker (außer manchen verlornen alttestamentlichen Commentarien) einer apologia pro Origene (in 5 BB., wozu sein Freund der Kirchenhistoriker Eusebius[3]) das 6te fügte)[4]); gest. 309 als Märtyrer.

Während so eine Reihe ausgezeichneter Schüler des Origenes auftrat, hatte doch auch andererseits das Eigenthümliche seiner Richtung und Lehre[5]) einen Gegensatz hervorgerufen, und als erklärter Gegner des Origenes und seiner Schule stellte, nachdem zuvor die Ungunst mehr oder minder unbestimmt, oder blos persönlich und übertreibend sich geäußert, insbesondere Methodius sich hin, Bischof von Olympus und dann von Tyrus (Verfasser eines ascetischen Symbosium X virginum, gest. wahrscheinlich um 310 als Märtyrer), der in seinen Schriften περὶ ἀναστάσεως und περὶ τῶν γενητῶν (Fragmente von denselben bei Epiphan. haer. 64. und Phot. cod. 235. 236.) des Origenes Lehre von Weltentwicklung und Auferstehung angriff, ein Vorbote dereinstiger noch ernsterer und gewichtigerer Angriffe.

II. Antiochenische Schule[6]).

Am Ende des 3ten Jahrh. keimte — eine Weissagung neuer kaum erst vorbereiteter kirchlicher Zukunft und kaum noch geahneten inneren Kampfes — auch noch eine andere theologisch wissenschaftliche Schule neben der Alexandrinischen auf, die dann aber erst im Laufe des 4ten Jahrh. ihre volle Ausbildung empfing: die Schule zu Antiochien, begründet zu Ende des 3ten Jahrh. durch die gelehrten Presbyter Dorotheus (um 290; s. Euseb.

---

1) Edirt von Sim. de Magistris. Rom. 1797. fol.

2) Sein Leben hat Gregorius Nyssenus beschrieben. — Opp. una cum vita ed. G. Vossius. Mog. 1604. 4.

3) Eusebius Pamphili vom Freunde.

4) Griechische Fragmente davon bei Phot. bibl. cod. 118.; das erste Buch ist in Rufins Uebersetzung erhalten.

5) Wird doch selbst auf Origenes ein Mann zurückgeführt, der zu den Häretikern zählt: Hierakas, ein ägyptischer Asket zu Leontopolis am Ende des 3ten Jahrh., in blühendem höchsten Alter gestorben, von Gewerbe ein Kalligraph, welcher allegorisirende Bibel-Commentare in hellenischer und koptischer Sprache, auch viele Kirchenlieder verfaßt hat, übrigens die Ehe verwarf und pelagianisirender (daß die Theilnahme am Himmelreiche Folge des sittlichen Kampfes, und daher zarten Kindern verschlossen sei) und antitrinitarischer Irrthümer bezüchtigt wird. (Neander K.-G. I, 3. S. 1217 ff.)

6) F. Münter Comm. de schola Antiochena. Hafn. 1811. (deutsch in Stäudlin's und Tzschirner's Kirchenhistor. Archiv. Bd. I. St. 1. S. 1 ff.).

h. e. VII, 32.) und den alt- und neutestamentlichen Kritiker[1]) Lucianus (Hieron. catal. s. v.; — letzterer gest. 312 zu Nikomedien als Märtyrer unter Maximinus; s. Euseb. h. e. IX, 6.); eine Schule ausgezeichnet durch ihre im Gegensatz gegen das Alexandrinische Allegorisiren geltend gemachten Principien grammatisch historischer Exegese, aber in ihrer gelehrten grammatischen Nüchternheit zugleich auch nach der anderen Seite hin die leidige Mutter unversiegbarer dogmatischer Beschränktheit und Vernünftelei.

Zweiter Abschnitt.

Secten.

§. 21.

Allgemeines und Vorläufiges.

I.

Von der göttlichen Kraft des Evangeliums fühlten die verschiedenartigsten Menschen sich angezogen. Viele aber hatten nun nicht Selbstverleugnung genug, allem Unchristlichen in Sinn und Ansicht zu entsagen, und so bildeten sich schon in den ersten Jahrhunderten eine Menge separater Genossenschaften. Sie meinten, in Erkenntniß der göttlichen Offenbarung ihre christlichen Zeitgenossen zu überragen; die Systeme aber, die sie selbstgefällig aufbaueten, waren Fälschung der christlichen Lehre, und die höheren Gemeinschaften, in denen sie von der gemeinen Kirche sich schieden, und welche die gemeine Kirche beharrlich verwarf, häretische Secten. Solche Secten entstanden theils in dem Streben, eine schon historisch vorhandene unchristliche Denkart auch in christlichem Bereiche zu behaupten, theils in allgemeineren Verirrungen des menschlichen Geistes, und zwar vorwaltend natürlich entweder in mehr judaistischem oder in mehr ethnicistischem Interesse. Neuerlich hat die Baur'sche Schule die ganze Sectengeschichte der ersten Jahrhunderte auf einen Gegensatz zwischen grobem Petrinismus und Paulinismus zurückführen wollen. Allein[2]) einestheils kann diese Ansicht nicht anders behauptet werden, als mit grellem Zwange, welcher bei Durchführung dieses Schematismus vielfach dem Einzelnen angethan wird[3]); anderentheils ist und bleibt ein so allgemeiner, dauernder und durchgreifender schriller Gegensatz von Paulinern und Petrinern auch historisch unerweislich. Gleichwohl liegt jener Ansicht das Wahre

---

1) Von ihm und dem gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychius rühren Recensionen der alttestamentlichen LXX und des Neuen Test. her (Hieronym. praef. in IV evv. ad Damasum).

2) Abgesehen davon, daß bei der Consequenz dieser Ansicht aus der apostolischen Zeit das eigentliche Christenthum ganz wegzustreichen wäre, und daß es als Unmöglichkeit erscheinen muß, Christum und die Apostel als in grober Einseitigkeit und Irrthum befangen aufzufassen, während das von ihnen uns überkommene Christenthum nur als die Religion der absoluten Wahrheit und Freiheit erscheint.

3) Welch ein Spiel insbesondere hier mit dem Ebionitismus getrieben worden ist, den man an einer Menge christlich urgeschichtlicher Stellen anzunehmen nicht ansteht, wo sich nichts davon findet, hat J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi. Stuttg. 1845 ff. im ganzen ersten Theile erwiesen.

zum Grunde, daß alle Erscheinungen der ältesten Sectengeschichte in ihrer Genesis entweder eine mehr juden- oder eine mehr heidenchristliche, eine mehr judaistische oder eine mehr ethnicistische Färbung tragen; ein Factum, das aber bei der Theilung der ganzen Kirche eben in diese beiden großen Haupttheile sich von selbst versteht[1].

II.

Mehrere ältere Kirchenlehrer haben gemeint, mit der Ueberlieferung der wahren Lehre auch die der entgegenstehenden Irrthümer aus der Zeit der Apostel herleiten, und so in drei Männern der apostolischen Zeit gewissermaßen „Archihäretiker"[2]) annehmen zu dürfen. Allerdings nun ist es Thatsache, daß, wie die evangelische Wahrheit, so auch im Gegensatz dawider die antichristliche Lüge schon dem apostolischen Zeitalter entstammt ist, und beides selbst noch energischer, in übernatürlicher evangelischer und in dämonischer antievangelischer Macht, als unter den nur natürlichen Conjuncturen der Folgezeit. Doch würden jene drei Männer (die ihr Wesen nicht einmal eigentlich innerhalb der Grenzen des Christenthums trieben) die Archihäresie nur sehr uneigentlich und unvollständig repräsentiren, da sie selbst ihrer Absicht nach vielmehr bloße Parallelen der Religionsstiftung Christi waren, und der Archihäretiker-Name vielmehr denen zukommen würde, welche einen fortlaufenden häretischen Gegenkampf gegen das apostolische Evangelium kämpften und laut des neutestamentlichen Zeugnisses in sich steigernder Progression einem Paulus, Petrus, Johannes unter christlichem Namen, aber in der Macht antichristischer Kräfte, widerstanden. Jene drei vermeintlichen Archihäretiker sind:

1. Simon Magus[3]), aus Gitton in Samaria, nach seinem Vorgeben eine Incarnation des schaffenden Weltgeistes — ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη Apg. 8, 10. —, (wie seine Begleiterin, Helena, — seine erste ἔννοια — eine Menschwerdung der empfangenden Weltseele), wirklich aber ein Zauberer und Kuppler, der in Samarien umherstreifte, und wegen seiner Zau-

1) Dabei ist das in der alten Sectengeschichte entweder vorwaltende jüdische oder heidnische Element doch auch einestheils ein zu allgemeines Moment, anderentheils erscheint es zu sehr mit einander und anderen geschichtlichen Bedingungen verflochten, um ohne Trivialität einer- und Willkür andererseits geradezu den Theilungsgrund abgeben zu können, während es allerdings bei einzelnen Zweigen der Sectengeschichte (wie dem Ebionitismus jüdischchristlicher-, dem Marcionitismus heidnischchristlicherseits, bei den Gnostikern überhaupt, den Montanisten ꝛc., in beiden Beziehungen) eine klare Theilung wirklich bedingt.

2) Vgl. Th. Ittig De Haeresiarchis aevi apost. et ap. prox. diss. ed. 2. Lips. 1703. 4.

3) Ueber ihn besonders Justin. M. Apol. I. §. 26. 56. und Dial. c. Tryph. §. 120. fin. (Justinus steht der Zeit des Simon noch so nahe, daß man denselben im voraus für glaubhaft erkennen darf. Zwar hat Neander Kirchengesch. I. S. 779. wahrscheinlich zu machen gesucht, daß eine Nachricht Justins über ein Simonisches Denkmal zu Rom auf einem puren Mißverständnisse, der Verwechselung des Simon mit der sabinisch Römischen Gottheit Semo, auf welche ein 1574 daselbst aufgefundener Stein deute, beruhe; objectiv ist die Sache aber keineswegs entschieden, und subjectiv läßt es sich schwer denken, wie Justin, der ja selbst zu Rom gewesen, so kurze Zeit nach Simon sich vor dem Kaiser auf ein offenbares Falsum hätte berufen mögen.) — Vgl. A. Simson Ueber Leben u. Lehre Simon des Magiers, in Illgen Zeitschr. 1841. H. 3., und J. Grimm Die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte mit besonderer Rücksicht auf Simon den Magier. Münch. 1854.

berkünste von der Menge wie göttlich verehrt ward. Zwar nahm er, da die Wunder und Predigten des Diakonen und Evangelisten Philippus die Menge von ihm abzogen, die Taufe an (Apg. 8, 9 ff.). Sein Antrag aber an die Apostel, die durch Handauflegung den Heil. Geist ertheilten, daß sie auch ihm für Geld das Vermögen ertheilen möchten Derartiges zu verrichten (daher seit dem 6ten Jahrhundert der Name „Simonie"), zog ihm die richtende Strafpredigt des Petrus zu, die jedoch so wenig, wie die Taufe, einen bleibenden Eindruck auf ihn machte. Immerhin indeß gab dieser Zusammenstoß des Simon mit Petrus ihm in den Augen der ersten Christen eine unverhältnißmäßige Bedeutung; er galt ihnen als Repräsentant aller Schwärmer und Goëten gegenüber den Verkündigern des Evangeliums, und mancherlei Dichtungen (z. B. von förmlichen Disputationen mit Petrus, nach den Clementinen; zuletzt auch die mährchenhafte Nachricht von seinem Tode im Meere bei einer dem Petrus zum Trotz projectirten Himmelfahrt, nach Sulpic. Sev. hist. II, 28.) vermengten sich mit seiner Geschichte. Inzwischen mag zur Bildung der von Irenäus (adv. haer. I, 23.), Clemens Alex. (Strom. II. p. 383.; VII, p. 765. ed. Sylb. Col.) u. A. bestimmt erwähnten gnosticisirendeu Secte der Simonianer dieser Simon wohl den ersten Anlaß gegeben haben, wie dies auch die neu aufgefundenen Philosophumena l. VI. c. 18. p. 171. 173. und VI, 19. bezeugen[1]).

2. Dositheus[2]), gleichfalls ein Samaritaner, Stifter einer von den Christen ganz getrennten Secte, welche, nach einigen Nachrichten, ihn für den 5 Mos. 18, 18. verkündigten Messias gehalten haben soll, und, wenngleich schon im 3ten Jahrh. sehr unbedeutend, noch im 6ten Jahrh. vorhanden war. Er selbst, verlassen vom Volke und flüchtig, starb, Ascet von jeher, in einer Höhle den Hungertod.

3. Menander, ebenfalls Samaritaner (nach Justin aus Kapparetäa), angeblicher Schüler des Simon Magus und gleichen Gewerbes, der auch Messias und Gottmensch seyn wollte.

4. Außerdem würden in diese Kategorie bezugsweise auch gehören die s. g. Johannesjünger, Zabier oder Mendäer (letzterer Name von יָדַע, also entweder μαθηταί oder γνωστικοί), angeblich Jünger Johannes des Täufers (daher auch eben Zabier, vom chaldäischen צְבַע untertauchen, taufen), welche, dem Geiste und Sinne ihres Meisters zuwider, bei ihm allein nur stehen bleibend, nach seinem Tode eine gegen das Christenthum feindselige Richtung nahmen. Spuren von der Existenz einer solchen Secte finden wir schon in den ersten Jahrhunderten (in den Clementinen und Recognitionen, auch bei Hegesippus, der bei Euseb. h. e. IV, 22. sie als Ἡμεροβαπτισταί bezeichnet, wie in den Clementinen Johannes der Täufer Ἡμεροβαπτιστής heißt), und noch jetzt besteht dieselbe, aus Galiläa stammend, in Persien, wenngleich ihr christlich ethnicistisch gnostisches Lehrsystem sich erst später ausgebildet haben wird. Als der eigentliche Erlöser erscheint darin ein höherer Geist in menschlicher Gestalt, „Verkündiger des Lebens" (Mando di Chaje), in dessen Namen Johannes taufte; Jesus dagegen war ein von den Sterngeistern zur Verführung der Menschen gesandter falscher Messias. Hauptquelle über die neueren Johannesjünger ist ihr Religionsbuch Liber Adami (Codex Nasaraeus, lib. Adami appellatus), herausgegeben von Matth. Norberg zu Lund 1815. 16. in 3 Thln. 4[3]).

---

1) Vgl. über die Simonianer-Gnosis Baur Das Christenth. der drei erst. Jahrhh. S. 175 f. und Möller Geschichte der Kosmologie in der griech. K. 1860. S. 284 ff.

2) Vgl. Origen. in Joh. Tom. XIV. p. 219.

3) Außerdem vgl. bezugsweise J. Ignatii a Jesu (eines Carmelitermissionars, der

III.

Eigenthümlich christliche Secten in den ersten drei Jahrhunderten gab es je nach ihrer vierfachen Entstehungsweise und vierfachem Princip [1]) viererlei.

§. 22.

Specifisch judaistische Secten [2]).

Die erste Hauptclasse altchristlicher Secten bestand aus solchen, welche gegenüber der Wahrheitsfülle und Freiheit des ganzen Evangeliums auch selbst noch nach dem Fall Jerusalems, ja gerade jetzt rechtlich absichtlich, das Christenthum mit einem in seiner Isolirtheit gefallenen Judenthum zu verschmelzen strebten.

Seit dem Apostel-Convent zu Jerusalem (Apg. 15.) darüber einverstanden, daß nur der Glaube an Christus den Menschen rechtfertige, hatten die Apostel von den Heidenchristen nicht Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes gefordert, sondern nur die Judenchristen in der gewohnten Beobachtung desselben fortfahren lassen. Wenn so aus lauter Judenchristen bestehende Gemeinden im Aeußeren von denen der Heidenchristen sich auffällig unterschieden, so stellte dies natürlich doch auf keine Weise die ersteren als Schismatiker dar. Erst die Parthei unter ihnen trug von Anfang einen schismatischen Charakter, welche trotz der Apostel für die absolute Nothwendigkeit der Beobachtung des Ceremonialgesetzes durch alle Christen eiferte. Im Verlauf der Zeit indeß erhielten dann doch alle Judenchristen, welche noch selbst das Ritualgesetz fortbeobachteten, schismatische Färbung. Die Gemeinde zu Jerusalem nehmlich, bei weitem die Hauptgemeinde unter den Judenchristen,

---

zu Basra und Suster in Persien Johannesjünger aufgefunden hatte) Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Joannis. Rom. 1652.; W. Gesenius Artik. Zabier im Probehefte der allgem. Encyclopädie, und L. E. Burckhardt Les Nazoréens ou Mandai-Jahia (disciples de Jean). Strasb. 1840.; auch die Nachrichten des Judenmissionars Wolf vom J. 1824, in den Neuesten Nachrichten aus dem Reiche Gottes. Berl. Sept. 1826. Nr. 48. (Wenn die letzteren Nachrichten eine geringere Feindschaft der Johannesjünger gegen das Christenthum verrathen, so ist dies mit den schärferen älteren nicht unvereinbar; die dem Christenthum feindselige Gnosis der Zabier würde entweder als eine Geheimlehre der besonders Erkornen erscheinen, oder sie wäre jedenfalls nicht wesentlich widerchristlicher, als dieselbe Lehre gewisser christlichen Gnostiker, also mit freundlicher Gesinnung gegen die Christen nicht unvereinbar).

1) Je nachdem sie hervorgingen entweder aus dem Bestreben, das Christenthum geradezu mit einem erstorbenen Judenthum zu verschmelzen, oder aus dem Bestreben, das Evangelium mit orientalischer Theosophie versetzend aus der christlichen Lehre ein religionsphilosophisch-theosophisches System zu machen, oder aus der Einmischung einer falsch geistlichen, schwärmerisch ascetischen Richtung ins Christenthum, oder endlich aus dem Bestreben, das Geheimniß der Offenbarungslehre nach den Begriffen des beschränkten und geschwächten Menschenverstandes, sei es mehr unter judaistischen, sei es unter ethnicistischen Einflüssen, zu gestalten.

2) Vgl. Gieseler Ueber die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Kirchenhistor. Archiv Bd. IV. St. 2.; — und A. Schliemann Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. Hamb. 1844. (Während durch Baur u. A. in Ausbeutung der Clementinen die störendste Verwirrung im historischen Urtheil über den Ebionitismus angerichtet worden ist, erscheint es als das Verdienst Schl.'s, dieselbe wieder mehr gelöst und gelichtet zu haben).

hatte anfangs (auch bei ihrem Aufenthalte zu Pella seit dem jüdischen Kriege J. 66) in Beobachtung des Gesetzes übereingestimmt. Schon in dem Falle Jerusalems aber ahnete man den Wink Gottes, daß das Zion, dem die Verheißungen gälten, nicht das leibliche, sondern das geistliche Israel sei, und als darnach Hadrian den Juden das Betreten des Jerusalemischen Gebiets gänzlich verbot, entsagte ein Theil der dortigen Gemeinde offen dem jüdischen Ritualgesetze, vermischte sich mit Brüdern heidnischer Abkunft, und wählte jetzt selbst einen Heidenchristen (*Marcus*[1]) zum Bischof[2]). Darum aber steiften nun diejenigen palästinischen Judenchristen, welche die Beibehaltung des Ceremonialgesetzes und somit die Conservation des leiblichen Israel für nothwendig erachteten, sich um so entschiedener auf ihr Judenthum, und pflanzten denn eben von jetzt ab als eine von der übrigen Kirche gesonderte Parthei der *Ebioniten*, oder vielmehr (wie schon Justinus M., obwohl ohne Namen, so unterscheidet, Dial. c. Tryph. §. 47.) als *zwei* Partheien, eine strengere, häretische, nach und nach vorzugsweise und allein *Ebioniten* genannt, und eine gemäßigtere, liberalere, mehr ökumenisch sich haltende, nicht häretische, *Nazaräer*, sich fort[3]), indem sie in ihrer Abgeschlossenheit immer mehr sich ausbildeten[4]).

Die *Nazaräer*, zuerst von Hieronymus, Comm. in Jesai., so benannt (nachdem ursprünglich Apg. 24, 5. alle Christen unter den Juden so geheißen), behaupteten wohl für sich, nicht aber für Heidenchristen die Nothwendigkeit der Fortbeobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, und erkannten den Paulus nicht zwar für sich, wohl aber für die Heiden als einen Lehrer göttlicher Weisheit an, indem sie zugleich in keinem wesentlichen Punkte von

---

1) Er war (nach Eusebius) der 16te Bischof von Jerusalem, nach dem 1sten Jacobus, dem 2ten Simeon, dem 14ten Joseph, dem 15ten Judas.

2) Seit der Zerstörung Jerusalems nehmlich bis auf Hadrian hatten die dortigen Bischöfe, obwohl sie ihren Sitz in Pella hatten, den bischöflichen Titel von Jerusalem fortgeführt. Hadrian gab den Christen die Erlaubniß, in der an Jerusalems Stelle gegründeten Stadt Aelia Capitolina zu wohnen, und um dieser Gunst sich werth zu zeigen, schied jetzt der Hauptheil der dortigen Gemeinde sich aufs bestimmteste von allem Jüdischen, und wählte einen Bischof heidnischen Stammes.

3) Aus dieser Spaltung der Gesammtfraction in Nazaräer und Ebioniten verstehen sich dann auch die alten Nachrichten über ein *Evangelium der Ebioniten und Nazaräer*. Wahrscheinlich gebrauchten jene Judaisten als ihr Evangelium eine, bei ihrer sectenartigen Abgeschlossenheit leicht mannichfach corrumpirte Recension des Evangeliums Matthäi, und zwar wahrscheinlich des hebräischen Ev. Matthäi, welche unter dem Namen des *Evangeliums der Hebräer* bekannt ist, und zwar dies wiederum in zwei verschiedenen Recensionen, Ev. der Nazaräer und Ev. der Ebioniten. (Vgl. *Franck* Ueber das Ev. der Hebräer, in den Theol. Studd. 1848. H. 2. S. 369 ff.; auch K. *Semisch* Die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus. Hamb. 1848).

4) Allerdings sind die alten Berichterstatter über diese christlich judaistische Gesammtfraction (Justin. M. dial. c. Tryph., Irenaeus adv. haer. I, 26. und anderwärts, Origenes in Matth. T. XVI. c. 12., in Jerem. hom. 18. §. 12., in Matth. T. XI. c. 12., c. Cels. V, 61. u. a., Epiphanius haer. 30., die Clementinen hom. XV. c. 7—9. u. a.) im Einzelnen über sie uneins, dunkel und schwankend. Das oben Bezeichnete ist aber geschichtlich unbestreitbar; und jedenfalls beruht die Ansicht (der Baurschen Schule), welche das ganze Urchristenthum auf „Ebionitismus" reducirt, aus dem sich erst im 2ten Jahrh. reinere Elemente herausgebildet hätten, auf willkürlichen Combinationen, da jene Aufklärung des 2ten Jahrh. eben so unerwiesen ist, als der mit grobem Unrecht (vgl. *Dorner* Lehre von d. Person Christi, im ganzen 1. Theile) angenommene „Ebionitismus" alles Früheren.

der Lehre der allgemeinen Kirche divergirten. — Die **Ebioniten**[1]) anderentheils (so benannt nach Tertullian, unwahrscheinlich genug, von einem Sectenstifter **Ebion**, nach Origenes T. XVI. in Matth. c. 12. richtig von אֶבְיוֹן arm, und zwar entweder von der äußerlichen Armuth und relativen Gütergemeinschaft der Judenchristen, oder von der Armuth im Geiste gegenüber der eigentlichen Judenmasse) behaupteten dagegen die absolute Nothwendigkeit der Beobachtung des Ceremonialgesetzes für alle Christen, verwarfen den Apostel Paulus schlechthin (Origen in Jerem. hom. 18. §. 12.), und leugneten nach jüdischer Volks-Messiasidee (von dem Messias als einem ausgezeichneten und bei seiner Taufe mit göttlicher Kraft ausgerüsteten bloßen Menschen) selbst das Daseyn einer göttlichen Natur in Christo[2]). Zugleich wichen die Ebioniten insofern von der Abendmahlspraxis der übrigen Kirche ab, als sie nur einmal im Jahre, am Passahfeste, — nach Epiphan. haer. XXX, 16. —, zum Gedächtniß des letzten Mahles Christi, ein Abendmahl begingen, und zwar mit ungesäuertem Brode und (als Asceten) bloßem Wasser.

Außer diesen zwei judaistisch christlichen Partheien finden wir nun aber in den ersten Jahrhunderten auch noch Spuren eines **gnostischen Ebionitismus**, eines Judaismus, verschlungen mit gnostischen, speculativen Elementen, ausgegangen von der Seite des Judenthums, wo Speculationen des orientalischen und Alexandrinischen Heidenthums Aufnahme gefunden hatten. Dieser gnostische Ebionitismus stellt — nach der Mitte des 2ten Jahrh. in Rom, Cypern, aber auch in Palästina wuchernd — sich besonders im Lehrsystem der pseudoclementinischen Homilien dar, welches eine Combination von Judenthum und Christenthum mit Hülfe einer damals cursirenden ethnicistischen Religionsphilosophie auf Kosten des Positiven im Judenthum und Christenthum versuchte[3]).

---

1) Ein Name (ursprünglich eigentlich auch ein allgemeiner für Judenchristen), der schon bei Irenäus, Tertullian und Origenes erscheint.

2) Einige von ihnen (nach Origenes c. Cels. V, 61.) leugneten dabei auch die übernatürliche Geburt Jesu, andere gaben diese zu. Alle erklärt Origenes (in Matth. T. XI, 12.) für nur wenig von den Juden verschieden.

3) Antipolytheistisch, antidualistisch und antitrinitarisch zugleich zeichnet dies Lehrsystem Gott deistisch, indem es dabei doch die Materie aus einer Emanation aus Gott ableitet. Adam, der Urmensch, ward in einer Uroffenbarung durch eine Einstrahlung der Sophia mit den höchsten intellectuellen und ethischen Kräften ausgerüstet; nur durch das Weib, das Princip der Sinnlichkeit und Schwäche, der Sünde und des Irrthums, ist die Welt allmählig mit Sünde erfüllt worden. Sie davon zu befreien, erscheint der Vater des menschlichen Geschlechts in Abel, Henoch, Abraham, Isaak, Jacob, Moses und Christus; er allein als der wahre Prophet, ohne die Schwankungen der alttestamentlichen Propheten. Moses übergab seine Lehre (die 500 Jahre darnach im Pentateuch aufgezeichnet und dabei gefälscht wurde) 70 weisen Männern zur reinen mündlichen Fortpflanzung. Christus predigte und verallgemeinerte den gereinigten Mosaismus. Der Opfercultus ist nun verwerflich, die Beschneidung nicht unumgänglich, nothwendig dagegen die Taufe. Der ganzen äußeren Offenbarung übrigens kommt im Menschen eine innere entgegen, und das Vermittelnde beider ist der Glaube, der Glaube nehmlich an Gott den Schöpfer und Vergelter. Das Endgericht hält dereinst Christus bei seiner (unchiliastischen) Wiederkunft. Strenge Pflicht für einen Jeden hienieden ist, da die Sünde aus der Materie stammt, ascetisches Leben; und dabei hat man besonders des Fleisches sich zu enthalten, die Ehe aber zu ehren. — Vgl. über diesen gnostischen Ebionitismus außer **Schliemann** a. a. O. **Dorner** Die Lehre v. d. Person Christi. Thl. I. S. 310 — 350 und **Baur** Das Christenthum der 3 ersten Jahrhh. S. 197 ff.

Zu den Trägern eines solchen speculativen Ebionitismus dürfte auch eine Parthei gehören, welche in der Verwerfung des Apostels Paulus mit den eigentlichen Ebioniten übereinkommt, und jedenfalls als eine ihnen nahe verwandte judaistisch-gnostische Secte erscheint, die der Elkesaiten, vor deren Täuschungskünsten (als sei eine Verleugnung Christi mit dem Munde gleichgültig, wenn sie nur nicht im Herzen geschehe) Origenes warnt (bei Euseb. h. e. VI, 38.). Man leitet sie ab von einem Juden Elxai zu Trajans Zeit[1]), welchen Epiphanius bei den Essenern erwähnt (haer. XIX, 1.)[2]).

§. 23.

Orientalisch-theosophische Secten.

A. Gnostiker.

Quellen: Irenaeus adv. haereses. Tertullianus contra Marcionem, de praescriptt. haereticorum, adv. Valentinianos und scorpiace contra gnosticos. Clemens Alex. u. Origenes in zerstreuten Notizen. Hippolytus adv. haereses (Philosophum.). Epiphanii haereses.

Vgl. A. Neander Genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme. Berl. 1818. und Dess. K.-G. Bd. I. Abth. 2. S. 627—812. — E. A. Lewald Comm. de doctrina gnostica. Heidelb. 1818. — Jac. Matter Histoire crit. du gnosticisme. Par. 1828. 3 Thle.; deutsch durch C. H. Dörner. 2 Bde. Heilbr. 1833. — F. C. Baur Die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung. Tüb. 1835. (insbesondere S. 122—414.), und Dess. Das Christenth. der 3 ersten Jahrhh. 1853. S. 159 ff. — J. A. Möhler Ueber den Ursprung des Gnosticismus, in s. Gesammelten Schriften, herausgeg. v. Döllinger. Bd. I. 1839. S. 403 ff. — J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi. Thl. I. Abth. 1. Stuttg. 1845. S. 324 ff. und bes. S. 355 ff. — E. W. Möller Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme. Halle 1860. — R. A. Lipsius Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang Lpz. 1860.

Die zweite große Classe altchristlicher Secten, die zukunftsvollste unter allen, strebte — ein speculativer Idealismus, der dem Evangelium sich über-, statt unterordnen wollte — das praktische Evangelium in eine speculative Religionsphilosophie orientalischen Gewandes, in wesentlich orientalische Theosophie zu verwandeln; und zwar in einer zwiefachen, nach historischer Genesis und Einzelcharakter bestimmt geschiedenen Abstufung, theils als Gnostiker, theils als Manichäer.

Die specifisch gnostische Weise stammt wesentlich schon aus vorchristlicher Zeit, wo der Glaube an die Volksreligionen unterzugehen anfing, und man sie dadurch zu retten suchte, daß man die dem Positiven angeblich zu Grunde liegenden allgemeinen Ideen als das Wesentliche in den Religionen, alles Andere nur als die Einkleidung dieser Ideen bezeichnete. Wie in allen alten orientalischen Religionssystemen sich ein Gegensatz findet zwischen esoterischer Priesterlehre und exoterischem Volksglauben, so suchten dann zum Christenthum übergetretene orientalische Theosophen diesen Gegensatz auch der Kirche aufzunöthigen, und auf diese Weise bildete sich, aus Keimen schon der

---

1) Elxai, Ἐλκεσαῖος, ohne Zweifel wohl (nicht etwa von חֵיל כְּסָה, sondern) von seinem Stammorte, dem Flecken Elcesi in Galiläa jenseits des Jordan, den derselbe mit dem Propheten Nahum theilte. S. Delitzsch in der Zeitschrift f. d. luth. Theol. 1841. I. S. 43.

2) Vgl. auch Theodoret. fabb. haer. II, 7.; aus späterer Zeit C. T. Seydel Abh. von der Secte der Elcesaiten. Helmst. 1749. 4., und A. Ritschl Ueber die Secte der Elkesaiten, in der Zeitschrift f. d. histor. Theol. 1853. H. 4. S. 573 ff.

apostolischen Zeit, vollendet aber erst im 2ten Jahrh., gegenüber der verachteten πίστις oder δόξα τῶν πολλῶν, eine vermeintlich höhere, die evangelische Lehre aber im innersten Grunde fälschende (Luc. 10, 21.), esoterische speculative Religionsphilosophie, nach Alexandrinischem Sprachgebrauche γνῶσις genannt [1]), innerlich und äußerlich mit reißendem Fortschritt [2]); eine Häresie, in ihrem eigentlichen Wesen allerdings nicht etwa nur ein geiler Nebenschößling an der Wurzel des Christenthums, sondern „eine heidnische Schmarotzerpflanze, von der aufgehenden Sonne des Christenthums gezeugt in den Nebeln des untergehenden Heidenthums." Fast überall in der Kirche, in Folge der einmal mächtig erwachten Richtung der Zeit, tauchten gnostische Gemeinschaften auf [3]). Die Blüthezeit des Gnosticismus war das 2te Jahrhundert [4]), und als die verbreitetsten Gnostiker dieser Zeit erscheinen die Marcioniten und Valentinianer [5]). Im 3. Jahrhundert schon fehlte dem Gnosticismus schöpferische Kraft, und ohnmächtig im 4ten, verschwand er endlich doch erst im 6ten Jahrh. bis auf geringe Spuren.

Der gesammte Gnosticismus (als die systematische Verschmelzung des Christenthums mit und Umdeutung desselben nach orientalischer Theosophie und Religionsphilosophie) ist zwiefacher Art, je nachdem die Gnostiker den Weltbildner und Gott des A. T., mithin das A. T. selbst, entweder in ein (wenn auch noch so sehr abgeschwächtes) Verwandtschafts- oder in ein Feindseligkeits-Verhältniß zum höchsten Gott und zum N. T. setzten, je nachdem sie also entweder irgend einen Connex zwischen dem A. und N. T. anerkannten und das A. T. in eine gewisse präparatorische Verbindung mit dem Christenthume setzten und letzteres an seine alttestamentliche Vorgeschichte anknüpften, oder das Christenthum von der früheren Entwicklung losrissen [6]). — Die Gnostiker ersterer Art, geistige Nachkömmlinge der

1) Ein Charisma wahrer γνῶσις, in lauterer Bedeutung, als einer tieferen Einsicht in das Wesen und den inneren Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheit, gab es in der apostolischen Kirche (1 Cor. 12, 8.). Davon entlehnte eine falsche Gnosis den Namen, ihn hoffärtig aus- und umdeutend.

2) „Im Gnosticismus erwacht im ungeheuersten Umfange das Interesse für das Christenthum als die Wahrheit, und empfängt die zuvor träge sich fortbewegende Entwicklung der christlichen Erkenntniß einen Schwung, der auf Jahrhunderte nachwirkte. Nehmen wir die Gegenwart aus, so ist nie wieder über die christliche Menschheit ein so gewaltiger Trieb des Erkennens ausgegossen worden, wie damals" (Dorner), — nur daß dieser Wahrheitstrieb nicht lauter, vielmehr das geistige Auge ein Schalk war.

3) Wenn auch nur selten sich eine Spur zeigt, daß ein gnostischer Verein der katholischen Ortsgemeinde überlegen war.

4) Die Anfänge der eigentlich gnostischen kirchengeschichtlichen Periode bezeichnen ein Saturninus (Satornilos) und Basilides unter Hadrian, die Blüthezeit unter Antoninus Pius ein Valentinus und Marcion. (So denn diese Häresiarchen mit ihren Schülern in Zeit und geistiger Potenz coordinirt den Kirchenlehrern, von welchen sie bekämpft wurden).

5) Vgl. Tertullian. de praescriptt. c. 30 u. adv. Valent. c. 1.

6) So wesentlich Neander. Baur dagegen (die Gnosis einseitig als Reflexion fassend und ihr Fließendes durch zu strenge Begriffsfixung verlierend, ohnehin Heidenthum, Judenthum und Christenthum principiell schief richtend) betrachtet die Gnosis als eine Religionsphilosophie, welche den Begriff der absoluten Religion in seiner Entwicklung durch seine Momente, die historischen Religionen, verfolgte. (So findet er denn a. eine das Christenthum [d. i. Vernunft oder an der reinen Menschheit vermitteltes religiöses Bewußtseyn] mit

jüdischem Stamme entsproßten, heidnisch fortgebildeten Gnosis der apostolischen Zeit, deren „Satanstiefen" in ihrem stufenweisen Fortschreiten schon den progressiven apostolischen Gegenkampf hervorgerufen hatten, gingen aus von jüdisch theologischen Schulen in Syrien und Alexandrien, welche schon länger orientalische, besonders Zoroastrische, Theosophie, zu Alexandrien verschmolzen mit Platonischer Philosophie, vermittelst allegorischer Erklärung des A. T.[1]) und Unterschiebung unächter Schriften der Patriarchen und Propheten ins Judenthum hineingetragen hatten. Nach orientalischer Idee, daß die Erkenntniß des ewigen Urwesens nur ein Mysterium sei für höher Gebildete, wozu das Volk, bloßen von dem höchsten Wesen ausgeflossenen und es offenbarenden Kräften anheimgegeben, sich nicht erheben könne, sahen diese jüdischen Theosophen zwar im jüdischen Volke das Volk Gottes, aber nur in sich selbst den Ἰσραὴλ νοητός und πνευματικὸς gegenüber dem großen Haufen des Ἰσραὴλ αἰσθητός und σαρκικός. Nur unter ihnen, meinten sie, habe die Erkenntniß des verborgenen Gottes sich fortgepflanzt, das Volk dagegen werde geleitet durch einen Engel, welcher als Werkzeug Gottes, als Demiurgos, die sichtbare Welt hervorgebracht, und, unbewußt regiert durch die vom höchsten Gott angegebenen Ideen, ihn repräsentire und von der Masse der Juden für denselben angesehen werde. Als Christen modificirten sie dann diese Ansicht so: Erst durch das Christenthum sei der, vom Demiurgen repräsentirte, der Welt unbekannte und nur von wenigen geistigen Menschen geahnete, ewige vollkommene Gott geoffenbart und die den Demiurgen unbewußt leitenden Ideen ins Licht gesetzt, die wahre geistige Bedeutung des Judenthums aufgedeckt worden. — Eine andere Richtung nahm der Gnosticismus solcher Theosophen, welche früher Heiden, das Judenthum verachtende Heiden gewesen waren. Sie nahmen diese Verachtung des Judenthums mit in ihr Christenthum hinein, und rissen nun das A. T. aus allem Connex mit dem Christenthume heraus, indem sie in dem Demiurgen, dem Offenbarer des Judenthums, nicht einen blos beschränkten, aber doch dem höchsten Gott als Werkzeug dienenden, sondern einen in seiner ganzen Richtung ihm feindseligen Geist sahen[2]).

---

dem Judenthum [d. i. Verstand = an Volk und Staat vermitteltes religiöses Bewußtseyn] und Heidenthum [d. i. Anschauung = an der Natur vermitteltes religiöses Bewußtseyn] näher zusammenstellende Form der Gnosis [Valentin, Ophiten und Bardesanes, Saturnin und Basilides]; — b. eine das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis [Marcion]; und c. eine Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form der Gnosis [Pseudo-Clementinen und Cerinth]). Gieseler in der K.-G. theilt die Gnostiker in Alexandrinische, bei denen Emanationslehre, und syrische, bei denen Dualismus vorherrschte (ein Unterschied, der allerdings ein wirklicher, aber doch nur ein untergeordneter ist, da die Nationalitäten nicht mehr Selbstständigkeit genug besaßen, um zum Theilungsprincip zu dienen, das übrigens auch den Marcion ausschlösse). Niedner endlich K.-G. S. 222 ff. combinirt mehrere Theilungsprincipien, indem er die Gnostiker theilt, je nachdem ihre Gnosis entweder a. darstelle die Einsetzung des Christenthums in seinen Weltzusammenhang und Primat zugleich (Offenbarungsuniversalismus), oder b. die Entgegensetzung, Losreißung des Christenthums von seinem geschichtlichen Weltzusammenhange (rigoristischer Religionsparticularismus), oder c. gnostischen Synkretismus.

1) Welche ausgedehnte Anwendung die Gnostiker überhaupt von der allegorischen Erklärung machten, zeigt insbesondere auch Hippolytus adv. haer. (IV, 46. p. 81.; V, 8. 15. 20. p. 106. 127. 143.). Vgl. Baur Das Christenthum der drei erst. Jahrhh. S. 165 f.

2) Diese letztere Gnostikerklasse in und unter einander dann wieder verschieden, je nachdem bei

Die ganze gnostische Religionsphilosophie hatte dabei zum Problem die Fragen, welche von jeher das Denken beschäftigt haben: woher die Welt und das Böse? woher aus dem Unendlichen das Endliche? woher aus Gott, dem vollkommenen und heiligen Gott, die materielle so mangelhafte und verderbte Welt? woher der hohe göttliche Menschengeist in den hemmenden Körper? woher insbesondere eine so ausgeprägt mehrfache, namentlich dreifache Abgeschlossenheit der Menschennaturen (der *πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί*)?[1]) Diese und verwandte Fragen waren es, welche die Gnostiker in glühendem Wissensdrange zu beantworten suchten; zu beantworten nun aber nicht, wie die Occidentalen, durch logisches Denken in abstracten Begriffen, sondern als Orientalen durch bildliche Anschauungen, worunter sie ihre Ideen allegorisch darstellten, und wobei dann freilich vielfach Bild und Begriff untrennbar zusammenfiel. Die Grundzüge der Antwort enthält eine doppelte gnostische Grundlehre. Aus einer Entfaltung der dem höchsten Wesen, dem verschlossenen Inbegriff aller Vollkommenheit und alles Lebens, einwohnenden Vollkommenheiten und Lebenskeime hat alles Seyn gliedweise in fortlaufender Kette, je näher dem ersten Gliede, um so vollkommener, je entfernter, desto unvollkommener, gleich vielen Flammen aus einem Lichte, gleich den Zahlen aus der höchsten Einheit, den Gedanken und Gefühlen aus dem Gemüth, sich gebildet. Das ist (gegenüber der Lehre von der Schöpfung aus Nichts, als einem Wunder der göttlichen Allmacht) die gnostische Emanationslehre. So blieb aber immer das Daseyn des Bösen, da doch auch in ganz entfernter Abstufung von dem heiligen Wesen das Unheilige nicht abstammen, und die Entstehung der materiellen Welt, da die Welt der reinen Lebensentwicklung aus Gott doch nie zur Materie werden konnte, noch unerklärt. Daher verbanden denn die meisten Gnostiker mit Emanation noch einen Dualismus, die Annahme von einem Gott seiner Natur nach entgegenstehenden Princip des Bösen, und hiebei entwickelten sich, wenn auch in mancherlei Mittelgliedern sich berührend, zwei verschiedene Anschauungsweisen, die mehr orientalisch-mythische der syrischen, und die mehr griechisch-speculative der Alexandrinischen Gnostiker. Die ersteren, im Anschluß an die altpersische Lehre von Ormuzd, dem Princip des Guten und des Lichts, und Ahriman, dem Princip des Bösen und der Finsterniß, lehrten ein thätiges, wild tobendes Reich des Bösen oder der Materie, welches durch einen Angriff auf das Lichtreich Mischung des Lichts und der Finsterniß,

---

dem gemeinsamen Losreißen des Christenthums von seiner früheren Entwicklung die Einen dem Heidenthum gegenüber doch die Selbstständigkeit des Christenthums behaupteten, die Anderen das Antijüdische bis zur Hinneigung zum Heidenthum steigerten, noch Andere endlich (am verwandtesten mit dem dann noch selbstkräftigeren Manichäismus) im Grunde nur ein gnosticisirendes Heidenthum übrig ließen.

1) Jeder Mensch, war gnostische Ansicht, habe eine von drei Naturen als ihm eigen, über welche er nicht hinaus könne; und so zerfielen alle Menschen in drei abgeschlossene Classen: 1. *Πνευματικοί*, die in steter Sehnsucht nach dem Ewigen leben, in welchen das Gottverwandte, die höheren Seelenkräfte herrschen, für welche die *γνῶσις* bestimmt ist; 2. *Ψυχικοί*, die ohne grobe Sünden in äußerer Anständigkeit leben, in welchen der auf die Erde gerichtete Verstand herrscht, für welche die blinde *πίστις* bestimmt ist; 3. *Ὑλικοί*, die ohne sittliches Gefühl nur wilder Leidenschaft fröhnen, in welchen die Materie herrscht, das Princip des Bösen.

des Göttlichen und Ungöttlichen, und so — mittelst der demiurgischen Wirkung des in dieser Mischung mit befindlichen Göttlichen — auch die niedere sichtbare Schöpfung, die ja eben ein Gemisch von Licht und Materie ist, herbeiführte. Die anderen hingegen, mehr dem Platonischen Begriff von der Ὕλη zugethan, sahen in dem Ungöttlichen ein Todtes und Wesenloses, die Lebensentwicklung von außen Begrenzendes, Finsteres, Leeres, ein Chaos, welches an sich noch keinen Angriff auf das Göttliche zu machen vermochte; indem aber die göttlichen Lebensentwicklungen, je entfernter vom ersten Gliede, um so schwächer wurden, so entstand auf der letzten Stufe des Lichtreichs ein mangelhaftes Erzeugniß, welches aus Schwäche in das Chaos hinaussank, oder — wie Andere es sich vorstellten — von der Fülle göttlichen Lebens sprudelte in das Chaos etwas über. Nun erst erhielt dies Beseelung; es entstand die sichtbare sinnliche Schöpfung, aber es trat nun auch die Hyle in thätigen Gegensatz gegen das Göttliche, und Satan, böse Geister und hylische Menschen wurden ihre Erzeugnisse.

Mit dieser gnostischen Kosmogonie war dann allerdings, da schon die sichtbare Weltordnung einen Abfall von dem höchsten Gott, eine Störung der Harmonie des Seyns einschließt, auch eine gnostische Lehre von einer Erlösung gesetzt. Ebenso gewiß aber ging bei diesen christologischen und soteriologischen Theoremen doch das wahrhaft evangelische Moment gänzlich verloren. Die Gnostiker ergingen sich in Speculationen und Dichtungen über den Einfluß der Erlösung auf das Universum, die ethische Bedeutung der Erlösung aber trat zurück und das Sittliche ward zum Physicalischen. Dabei kam es den Gnostikern auch nur darauf an, was der erlösende Geist durch sein Erscheinen gewirkt, sein Leiden und sein Lebensbeispiel war ihnen nichts; und damit wieder hing dann auch die gnostische Ansicht über die Person des Erlösers zusammen. Wie die Gnostiker überall die sichtbare Schöpfung von der unsichtbaren losrissen, so rissen sie in der Person des Erlösers das Menschliche vom Göttlichen los. Die erschienene Gottheit erkannten sie in ihm an; eine wahre Vereinigung der Gottheit und Menschheit aber war ihnen undenkbar. Und hiebei trat nun wieder eine dreifache Ansicht aus einander. Einige (die Doceten, Doketen, von δοκεῖν) sahen in dem Erlöser blos einen göttlichen Geist, der nicht wirklich als Mensch erschienen sei, sondern nur, um von den Menschen wahrgenommen werden zu können, sich in sinnlicher Scheinform dargestellt habe[1]). Andere legten dem Erlöser eine Menschheit, aber eine andere, vornehmere bei, nicht ein σῶμα ὑλικόν, sondern ein σῶμα ψυχικόν oder πνευματικόν. Noch Andere endlich sahen wirklich in Jesu einen wirklichen Menschen, hielten aber nun ihn nicht für den Erlöser, sondern behaupteten, daß mit Jesus als dem κάτω χριστός bei seiner Taufe und nur bis zu seinem Leiden ein höherer Genius, ὁ ἄνω χριστός, sich verbunden habe, und nur er der eigentliche Erlöser sei.

In der Sittenlehre endlich fehlte den Gnostikern im Allgemeinen ein ethischer Ernst keinesweges; vielmehr floß aus ihrer Lehre von der Ma-

1) Gegen diese Vernichtung der evangelischen Geschichte zeugt auf Grund Johanneischer Lehre schon Ignatius in seinen Briefen (ad. Ephes. c. 7. 18.; ad Smyrn. c. 1—8.). — Vgl. bezugsweise H. A. Niemeyer De Docetis. Hal. 1823. 4.

terie, als dem Princip des Bösen, eine strenge Ascese, woneben freilich auch manche Gnostiker aus demselben dualistischen Princip ein solches Verachten des Materiellen herleiteten, daß dem Weisen alles Sinnliche und sinnliche Gelüsten völlig gleichgültig seyn müsse, ohne die Ruhe seiner Contemplation zu stören. Vorzugsweise unsittlich aber waren die Grundsätze derjenigen gnostischen Secten, welche ihre Emanation anstatt sie mit Dualismus zu verbinden, auf nackten Pantheismus gründeten. Ihnen war das göttliche Grundwesen das einzige Seiende; aus ihm ist alles Daseyn ausgeflossen, in dasselbe kehrt alles Daseyn zurück. Alle individuelle Bestimmtheit, alle Persönlichkeit ist nur Beschränkung, vorübergehende Form, und für den Weisen auf der höchsten Stufe bedeutungslos. Er ist über alles beschränkende Gesetz erhaben; für ihn ist Seyn und Nichtseyn, Gut und Böse, Ascetik und Wollust identisch, und durch Beharren in der Contemplation mitten unter allen Ausschweifungen beweist er seine Vollkommenheit[1]).

Sehr wichtig für die ganze Anschauung des Gnosticismus ist nun aber die neuere Auffindung der Philosophumena des Hippolytus. Bisher waren ein Irenäus, Tertullian &c. Hauptquellen über den Gnosticismus und Gewährsmänner für seine wesentlich orientalisch dualistische Gestaltung gewesen. Dagegen zeichnen die Philosophumena denselben mehr occidentalisch pantheistisch. Es ist indeß nicht unmöglich, ja selbst wohl nicht unwahrscheinlich, daß letzteres vielmehr nur eine spätere Auffassung war. Insbesondere hat neuerlich gegenüber Möller a. a. O., der die ganze Gnosis nach den Philosophumenen deutet, und Lipsius a. a. O., der ihm wenigstens nicht durchschlagend opponirt, Hilgenfeld „Der Gnosticismus und die Philosophumena" in seiner Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. J. 5. (1862) H. 4. S. 400—464. das Resultat gefunden: „daß der christliche Gnosticismus als ursprüngliches Erzeugniß des Morgenlandes auf streng dualistischer Grundansicht beruhte, welcher nur bei Marcion die Ausfüllung durch ein ausgebildetes Emanationssystem fehlte; dagegen sei der Gnosticismus, welchen uns die Philosophumena darbieten, im Allgemeinen eine spätere Station auf dem Wege, welchen der Gnosticismus von seiner morgenländischen Heimath aus allmählig in das Gebiet des griechisch römischen Abendlandes eingeschlagen habe; der Dualismus und Emanatismus, in deren morgenländischer Gluth der Gnosticismus aufging, habe in den ermattenden Strahlen der abendländischen Sonne seine ursprüngliche Kraft bereits zum großen Theile verloren; nicht die jüngere Weisheit des philosophischen Hellenismus, sondern vielmehr die ältere Weisheit des Morgenlandes sei die geistige Luft gewesen, in welcher der christliche Gnosticismus seine grundlegende Ausbildung erhalten habe."

Im Einzelnen gehören zu den 2 Hauptklassen der Gnostiker folgende:

I. An das Alte Testament anknüpfende Gnostiker.

1. Cerinthus.

Cerinthus[2]) in Kleinasien, ein Zeit- und Landesgenosse des Apostels Johannes in seinem Greisenalter, bildet die Brücke zwischen der Gnosis der apostolischen Zeit und dem Gnosticismus des 2ten Jahrhunderts; ein Mann, welcher Christenthum und Judenthum, letzteres mit Einschluß der jüdisch chiliastischen Vorstellung, ebionitisch zu identificiren geneigt war, aber in speculativ gnostischer und die Persönlichkeit Christi herabsetzender Weise.

---

1) Kein Wunder, daß selbst der Heide Porphyrius (de abstinentia I, 40.) die Ausschweifungen solcher Christen züchtigt.

2) Vgl. bezugsweise: J. E. C. Schmidt Cerinth ein judaisirender Christ, in s. Bibl. f. Krit. u. Exeg. I. S. 181 ff.; H. E G. Paulus Historia Cerinthi, in s. Introd. in N. T. capp. select. Jen. 1799.; Dorner Die Lehre von der Person Christi. I. S. 310 ff. („Cerinthische Ebioniten"); u. A.

Nach diesem Gesichtspunkte sind die verschiedenen Berichte über seine Lehre — indem Irenäus adv. haer. I, 26. ihn als Gnostiker mit einem dem späteren gnostischen ganz ähnlichen Systeme, Epiphanius hingegen haer. 8. (vel 28.) ihn als Vertheidiger der absoluten Nothwendigkeit der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, und Cajus zu Rom und Dionysius v. Alex. bei Euseb. h. e. III, 28. als groben Chiliasten schildern — zu vereinigen. Er war vermuthlich von der Alexandrinisch jüdischen Bildung aus, wie Theodoret fab. haer. II, 3. es andeutet, zum Christenthum gelangt, und schwebte zwischen Ebionitismus und Gnosticismus, ähnlich dem System der pseudoclementinischen Homilien eine Anziehung und einen Conflict beider Geistesweisen bezeichnend, nur daß bei Cerinth Gnosticismus, in den Clementinen Ebionitismus überwiegt. — Cerinth nahm an (nach Irenäus), nicht der vollkommene Gott (unmittelbar), sondern ein untergeordneter Geist (etwa ein dienender Engel, durch welchen auch das Gesetz gegeben worden), der Demiurg, habe die sichtbare Welt hervorgebracht; der vollkommene Gott sei der Welt unbekannt gewesen, bis er durch das Christenthum (als des höchsten Gottes einzige unmittelbare Offenbarung) geoffenbart wurde; der wahre Messias sei nicht der Mensch Jesus, sondern der höchste himmlische Genius, der göttliche Logos, der mit dem Menschen Jesus bei der Taufe sich verbunden, und bis an sein Leiden in ihm gewirkt habe. Mit und bei dieser Theorie konnte nun Cerinth immer noch ebensowohl (nach Epiphanius) die alttestamentliche Ceremonialreligion als eine Symbolik für seine Gnosis nothwendig festgehalten wissen wollen, zumal wenn er etwa nicht einmal auf Beobachtung des ganzen Ceremonialgesetzes, sondern nur, wie manche mystische jüdische Secten, eines Theils desselben bestand, als auch (nach Cajus und Dionysius) am Ende der Zeiten ein tausendjähriges Messianisches Reich erwarten, zumal wenn die entschiedenen und heftigen Gegner des Chiliasmus, Cajus und Dionysius, Cerinths Ansichten hier noch gröber dargestellt haben, als sie waren.

Nach Epiphanius soll Cerinth auch die Auferstehung Jesu geleugnet und sie erst beim Anfang des 1000jährigen Reichs erwartet haben; eine Nachricht, die mit der Christologie Cerinths sich insofern vereinigen ließe, als den Menschen Jesus bei seinem Leiden der göttliche Logos verlassen haben könnte, eben um erst zur Zeit der Gründung eines Reichs der Herrlichkeit sich wieder mit ihm, dem nun Auferweckten, zu vereinigen.

2. Basilides.

Basilides (*Βασιλείδης*), nach Epiphanius aus Syrien, stiftete um 125 in Alexandrien eine gnostische Schule, welche nach ihm sein Sohn Isidorus fortführte. — Sein System gründet sich, nach den zeither bekannten Nachrichten, auf eine durch die heilige Siebenzahl und die Zahl der Jahrestage bedingte Emanation und Dualismus, als ein Versuch, den schroffen Riß des Dualismus durch eine besonders reiche Emanation Gottes zu überspannen. Aus dem unnennbaren verborgenen Urwesen (*ὁ θεὸς ἀκατονόμαστος*) mußten zuerst, damit etwas Endliches entstehen könnte, die in ihm noch unentwickelten Vollkommenheiten und Kräfte selbstständig hervortreten. Diese (nach der Zahl der Wochentage, der Planeten 2c. vgl. Apok. 1, 4.) sieben göttlichen Kräfte (vier intellectuelle: *νοῦς*, der ihn offenbarende *λόγος*, die Denkkraft *φρόνησις* und *σοφία*; dann die Macht *δύναμις*, die sittliche Vollkommenheit *δικαιοσύνη*, und der innere Friede *εἰρήνη*) sind das Mittelglied

zwischen dem unergründlichen Wesen Gottes und der aus ihm entwickelten Schöpfung, und bilden mit dem göttlichen Urwesen zusammen die πρώτη ὀγδοάς als den Grund alles Daseyns. Aus diesen sieben δυνάμεις emanirte stufenweise die ganze Geisterwelt, jede Stufe — je sieben Geister — stets das untergeordnete Bild der höheren, im Ganzen, außer der ersten Acht, 365 (nach den Jahrestagen) stufenmäßig bis zur niedrigsten herab sich entwickelnde Classen der Geisterwesen. Diese Zahl 365 ist in dem mystischen Losungsworte der Basilidianer ἀβράξας oder ἀβρασάξ nach griechischer Buchstabenrechnung enthalten[1]). Aus irgend einer Vermischung des Reichs der Finsterniß oder der ὕλη — wahrscheinlich vermittelst eines Angriffs — mit einigen Theilen des Geisterreichs, und aus einer sofortigen Mischung des Lichts und der Finsterniß, des Lebens und des Todes, der Seele und der Materie, entstand, unter der besonderen Wirkung des ersten der sieben Geister der letzten Stufe, des ἄρχων, die sichtbare Welt, in welcher nun, von der niedrigsten Stufe, den Steinen, an bis zur höchsten, dem Menschen hinauf, eine durch die Materie gefesselte Seele auf Befreiung von dem Fremdartigen hinstrebt. Der irdischen Weltordnung steht der Archon vor, der besondere Leiter der Juden, unbewußt gelenkt, wie überhaupt, so auch bei Bildung der jüdischen Religionsverfassung, durch die über sein eigenes Wesen erhabenen Ideen des höchsten Gottes (die dann erst das Christenthum klar machte). Der Archon leitet den Läuterungsproceß der gefallenen Lichtwesen durch Seelenwanderung; aber das höchste Ziel, Zurückführung der über ihn selbst erhabenen Naturen des Lichtreichs zu ihrem Urquell, der Gemeinschaft mit dem höchsten Gott, konnte durch den beschränkten Archon nicht erreicht werden. Dazu griff der höchste Gott selbst als Erlöser in den Weltlauf ein, durch das Christenthum. Mit dem geistig und sittlich ausgezeichneten Menschen Jesus, dem von dem Archon verheißenen und gesandten Messias, verband sich[2]) der zur Wiederherstellung der Harmonie im Universum gesandte Νοῦς. Er wirkte nun durch den Menschen Jesus als sein Organ (so aber, daß der Mensch Jesus allein die Leiden erduldete, und zwar, wie alle menschliche Leiden, als Abbüßungen irgend einer von ihm selbst, wenn auch in einem früheren Leben, aufgeladenen Schuld), offenbarte den verborgenen Gott, setzte die gefallenen Geister mit dem Lichtreiche in Gemeinschaft, und theilte ihnen das göttliche Leben desselben mit. Das Eingehen in das von diesem Erlöser gegründete Reich durch Hingeben der Gedanken an dasselbe ist der Glaube. Der Archon selbst kommt durch die Erscheinung des νοῦς zum Bewußtseyn des Höheren, und unterwirft sich ihm. Das letzte Ziel des Weltlaufs ist der allgemeine Sieg des Lichtreichs, die Vertilgung alles in die Materie aufgelöseten Bösen durch Feuer und das alleinige herrliche Bleiben des Lichtreichs in seinen Abstufungen. — In der Sittenlehre des Basilides war der herrschende Grundsatz der, daß der Mensch je mehr und mehr von dem fremdartigen Bösen sich reinigen und zur freien Entwicklung

---

1) J. J. Bellermann Die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. Berl. 1817 ff. 3 Hfte.

2) Nach Irenäus ꝛc. bei seiner Taufe im Jordan, nach den Philosophumena von seiner Geburt an.

seiner geistigen Natur gelangen solle (vgl. Clem. Alex. Strom. II. p. 409.; III. p. 427. ed. Sylb. Col.). — Eine Secte der Basilidianer bestand bis tief ins 4te Jahrhundert [1]).

Unsere Kenntniß des Basilidianischen Systems wird nun aber bedeutsam alterirt durch die aufgefundenen Philosophumena (adv. haereses) des Hippolytus, namentlich l. VI. c. 29 sq. p. 184 sqq. Indeß fragt es sich eben, ob uns wirklich in den Philosophumenen der ursprüngliche Basilidianismus geschildert wird und nicht vielmehr eine ähnliche Modification des Basilidianischen Dualismus, wie sie Apelles mit dem Marcionitismus vornahm. Neander und Baur in den früheren Werken über die Gnosis hatten den strengen Dualismus des Basilides mit Emanation festgehalten. An Stelle dieses emanatistischen Dualismus schien Hippolytus in den Philosophumena einen weitläuftigen pantheistischen Evolutionsproceß zu setzen. J. L. Jacobi Basilidis philosophi gnost. sententiae ex Hippol. lib. κατὰ π. αἱρ. nup. rep. Berol. 1852., Bunsen in seinem Hippolytus, Baur Das Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 187 ff., Uhlhorn Das Basilidianische System, mit besonderer Rücksicht auf Hippolytus. Gött. 1855., und Möller a. a. O. S. 344 ff. gaben diesem Hippolytus Recht. Dagegen behauptete Hilgenfeld Das System des Gnost. Basilides, in Baur-Zeller Theol. Jahrbb. 1856. H. 1. S. 86 ff., daß Hippolytus nur einen späteren entarteten Basilidianismus schildere, und Gundert Das System des Gnost. Basilides, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1855. H. 2. und 1856. H. 1. 3, hat nach genauer Betrachtung des Basilidianischen Systems sich selbst dahin entschieden, daß auch nach Hippolytus das Böse auf eine von Gott verschiedene Wurzel zurückgeführt werde, und daß also in der Hippolytianischen Darstellung des Basilides nur eine formal verschiedene wesentliche Ergänzung der früheren Quellen vorliege. (Aehnlich Lipsius Artik. Gnosis, in der großen Encyclop. 1860.)

3. Valentinus und seine Schule.

Valentinus stammte aus Aegypten und begab sich um 140 von Alexandrien nach Rom, hier oder in Cypern um 160 gestorben. Sein gnostisches System übertrifft alle übrigen an Gedankenreichthum, speculativer Durchbildung und Schönheitssinn. Es gründet sich auf den Gedanken, daß die sinnliche Welt das Abbild der übersinnlichen sei (auf die Urbildlichkeit der geschlechtlichen Spaltung als Quell aller Lebensentwicklung), und auf Platonische Ideen. Nach Valentinus emaniren, nach und aus einander, aus dem unergründlichen Urwesen, *βυθός*, oder *αἰών*, die göttlichen *δυνάμεις*, als Offenbarer und Darsteller des Aeon *αἰῶνες* genannt, und zwar, weil dasselbe Gesetz durch alle Stufen des Daseyns hindurchgehe und so auch die irdische Spaltung der Geschlechter ein höheres Urbild habe, sowohl männliche oder wirksame, als auch weibliche oder empfangende, und durch ihr Ineinanderwirken entwickelte sich alles Leben [2]). Solcher *συζυγίαι*

---

1) Diejenigen „Basilidianer" indeß, welche Irenäus (adv. haer. I, 24.) als Menschen schildert, die unter dem Vorwande der Freiheit des Vollkommenen von allem Gesetze sich allen Lüsten hingäben, sind (nach Clem. Strom. III. Anfang) als spätere falsche Anhänger des Basilides anzusehen (Pseudobasilidianer), welche nicht einmal in ihren theoretischen Principien mit ihm übereinstimmten, sondern antijüdische Gnostiker und Doketen waren. Sie hatten allmählig den von Basilides angenommenen historischen Zusammenhang des Christenthums mit dem A. T. durch die Behauptung des Abfalls des Judengottes völlig zerrissen, sahen die Geschichte Jesu als bloßen Schein an, und hielten es in ihrer Erhebung über alle positive Religion für gleichgültig, einen nur scheinbar Gekreuzigten zu verleugnen und den Götzen zu opfern.

2) Wie übel dann freilich gerade diese Valentinische Theorie von der ewigen Geschlechtlichkeit als Quell aller Lebensentwicklung angewandt werden konnte, bezeugt Irenäus, indem er als Grundsatz der Valentinianer adv. haer. I, 6. anführt, *ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.*

von Aeonen nahm Valentin 15 an (mit 30 Aeonen, getheilt in eine ὀγδοάς [βυθός und σιγή oder ἔννοια, der Gedanke seiner selbst; aus ihnen νοῦς oder μονογενής und ἀλήθεια; aus ihnen λόγος und ζωή; aus ihnen ἄνθρωπος, das Urbild des Menschen, und ἐκκλησία, das Urbild der Kirche], δεκάς [sämmtlich aus Logos und Zoe unmittelbar], und δωδεκάς [aus Anthropos und Ekklesia]), und die ganze Aeonenwelt bezeichnet er als τὸ πλήρωμα, die Fülle des göttlichen Wesens, gegenüber dem Chaos, der ὕλη, dem Reich des Bösen, dem Leeren, τὸ κενόν oder κένωμα. Wie aber alles Seyn in der Selbstbeschränkung des Unergründlichen seinen Grund hat, so ruht alles Geschaffene auf Beschränkung, und der Aeon Horos, des Bythos Erzeugter, welcher, an der Grenze des Aeonenreichs stehend, keine Syzygie bildet, nimmt daher im Systeme Valentins einen bedeutsamen Platz ein. Alle Entwicklung des niederen Lebens ging hervor aus einer Vermischung göttlicher Lebenskeime mit der todten Materie, indem erstere uns dem Pleroma ins Kenoma hinabsanken. Die göttlichen Lebenskeime nehmlich, welche zuerst der Hyle Leben mittheilten, waren enthalten in dem niedrigsten (obwohl immer noch über alle Berührung mit der Hyle erhabenen) weiblichen Aeon σοφία oder ψυχὴ τῶν πάντων, aus deren übersehnsuchtsvollem Streben, sich mit dem Bythos selbst zu verbinden und ihn zu ergründen, eine Disharmonie im Pleroma entstand und ein unreifes Erzeugniß, ein nur schwacher Abglanz der himmlischen Weisheit, die niedere Weltseele, ἡ κάτω σοφία, ἐνθύμησις oder Ἀχαμώθ (חָכְמוֹת oder vielleicht auch אֲפִימוֹת). Sie sinkt aus dem Pleroma herab, irrt außerhalb desselben umher, theilt der Materie Lebenskeime mit, und bildet den Demiurgos, der darauf die sichtbare Welt schafft: — ein in dem Leiden der Sophia veranschaulichter Uebergang vom Pneumatischen zum Psychischen [1]), welcher den Hauptpunkt des ganzen Valentinischen Systems bildet [2]). In der sichtbaren Welt ist also die göttliche Weisheit nur noch unvollständig und krankhaft geoffenbart. So soll es aber nicht bleiben. Die göttliche Weisheit in der Welt soll sich einst vollendet offenbaren, die niedere Weltseele das Bild der höheren vollkommen darstellen, mittelst der Erscheinung des Christenthums in der Welt. In der Welt sind dreierlei Stoffe vermischt: das πνευματικόν und die der göttlichen Weltseele verwandten πνευματικοί; das ψυχικόν und die eine sittliche Natur in sich tragenden, für die reine Auffassung des Göttlichen aber nicht fähigen ψυχικοί, an deren Spitze der dem höchsten Gott untergeordnete und den Ideen desselben (bis zur vollendeten Erlösung) bewußtlos dienende Demiurg, der besondere Leiter der Juden; und das ὑλικόν und die der widergöttlichen ὕλη entsprossenen ὑλικοί, an deren Spitze der Satan, als das erste Erzeugniß der durch die göttlichen Funken belebten wilden Kraft der Hyle. Das Ziel des Weltlaufs ist nun, daß das πνευματικόν und ψυχικόν in der Welt aus dem ὑλικόν gesondert, und jedes an seinen Ort, das erstere in das Pleroma, das andere an einen Mittelort, den Sitz der Achamoth, zurückgeleitet werde.

---

1) Das Pneumatische sinkt zum Psychischen herab, das Psychische verdichtet sich zum Materiellen und mit dem Materiellen in seinem Extrem verbindet sich dann selbst der Begriff des Dämonischen.

2) Vgl. darüber auch Hippolytus adv. haer. p. 191. und dazu Baur Das Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 185.

Zur Erreichung dieses Ziels in Wiederherstellung der Harmonie im Pleroma, und damit die göttliche Weisheit in der Welt sich vollkommen offenbare, entstehen (aus Nus und Aletheia) zwei neue Aeonen, als 16te Syzygie, χριστός und τὸ πνεῦμα ἅγιον, und dann emanirt aus allen Aeonen der Aeon ἰησοῦς oder σωτήρ, welcher als künftiger σύζυγος der Achamoth diese und (mittelst der γνῶσις) die pneumatischen Naturen in das Pleroma zurückführen soll, worauf dann die niedere Weltseele das Bild der höheren vollkommen darstellen wird. Dieser höchste erlösende Genius σωτήρ vereinigte sich bei der Taufe im Jordan mit einem vom Demiurgen verheißenen und gesandten psychischen Messias, welcher die des Pleroma's nicht fähigen ψυχικοί[1]) von der Macht der Hyle befreien und (mittelst der πίστις) zu einer ihrer Natur angemessenen Seligkeit führen sollte, und der eben deshalb nicht mit einem hylischen Körper sich verbinden konnte, sondern ein σῶμα ψυχικόν, einen dem menschlichen völlig ähnlichen, nur aus ätherischem Stoffe gebildeten Leib, vom Demiurgen erhalten hatte; und bis zu dem Leiden des psychischen Messias währte jene Vereinigung fort, als Hauptsache des Erlösungswerks. Zuletzt erhebt sich der psychische Messias zu dem Demiurgen, der ihm die Regierung in seinem Namen übergibt, und der pneumatische ins Pleroma, gefolgt von allen erlöseten geistigen Naturen.

Als eine Erkenntnißquelle der Valentinischen Gnosis hat man wohl auch das koptische Werk Pistis-Sophia (in sahidischem Dialect, handschriftlich in der Bodlejana zu Oxford, koptisch und in latein. Version von M. G. Schwartze herausgegeben Berl. 1851. durch J. H. Petermann) betrachten wollen. Auch hier nun macht allerdings das Leiden der Sophia und ihre μετάνοια einen Hauptheil des Inhalts aus (s. Baur Christenthum der drei erst. Jahrhh. S. 185 f.), und überhaupt bewegt auch hier sich die Grundanschauung in dem Gegensatze von Geist und Materie (nur daß die Materie, obgleich unrein, kein ursprünglich böses Princip und das ganze Universum auf dem Wege der Emanation entstanden ist); doch gehört dies Buch weder dem Valentin an, noch seiner Schule, sondern die Form seiner Gnosis deutet schon auf eine spätere, den Manichäismus berührende Zeit, und bei aller Verwandtschaft mit früheren gnostischen Systemen, besonders dem ophitischen, erhebt sie sich doch über dieselben wie durch ihren sittlich praktischen Geist, so durch ihren vom gnostischen Dualismus und Particularismus freieren Charakter[2]).

Die Valentinianer-Parthei, die einflußreichste unter den Gnostikern, bestand mit mannichfachen Modificationen besonders in Rom bis ins 4te Jahrhundert und länger; und zu dieser Schule gehörten noch im 2ten Jahrh. insbesondere auch folgende vier Männer:

a. Herakleon zu Alexandrien, der erste, der einen Commentar zum Ev. Johannis geschrieben hat (wovon bedeutende Fragmente in Origen. Comm.), bei allen seinen Irrthümern ein Mann von innerer Religiosität;

b. Ptolemäus, welcher in seiner Epistola ad Floram (Epiphan. haer. XXXIII, 3.) die Valentinischen Principien über das Verhältniß des A. zum N. T. entwickelt hat[3]);

---

1) Auch selbst innerhalb des Christenthums nehmlich bleiben ja die Psychiker und Pneumatiker noch stets verschieden, jene mit ihrer πίστις, diese mit ihrer γνῶσις.

2) Vgl. Baur a. a. O. S. 204 ff., und K. R. Köstlin Das gnostische System des B. Πίστις Σοφία, in Baur-Zellers Jahrbb. 1854. H. 1 ff.

3) Nach A. Stieren De Ptolemaei Gnostici ad Floram epistola. P. I. De authentia epistolae. Jen. 1843. wäre indeß Ptolemäus nicht Verfasser jenes Briefs, weil derselbe mit der von Irenäus dargestellten Lehre des Ptolemäus nicht zu stimmen scheint.

c. Marcus aus Palästina, in der zweiten Hälfte des 2ten Jahrh. im Abendlande, der die Valentinischen Principien in eine aus der kabbalistischen Buchstabenrechnung entlehnte Symbolik gebracht hat; und

d. Bardesanes (syrisch Bardaison, bei arabischen Schriftstellern Ibn Daisan oder schlechthin Daisan[1]); um 170), ein ausgezeichneter Gelehrter[2]) zu Edessa[3]), berühmt auch durch die von ihm der syrischen Sprache mitgetheilte musikalische Bildung und die von ihm und seinem Sohne Harmonius verfertigten Hymnen, welche noch im 4ten Jahrh. in Umlauf waren[4]); nach Eusebius früherhin Valentinianer, später Katholiker mit Beibehaltung einiger Valentinianischen Meinungen, nach Epiphanius umgekehrt, nach Ephräm Syrus aber am wahrscheinlichsten immerfort ein sehr gemäßigter und an den kirchlichen Standpunkt der Psychiker sich gern accommodirender Anhänger Valentins[5]), dessen Secte (arabisch El-Daisanije) sich Jahrhunderte lang erhalten hat[6]).

II. Antijüdische Gnostiker.

Die 2te Hauptklasse der Gnostiker zeigt sich uns in dreifacher Abstufung, je nachdem sie bei dem gemeinsamen Losreißen des Christenthums von seiner früheren Entwicklung entweder doch die Selbstständigkeit des Christenthums dem Heidenthum gegenüber behaupten, oder das Antijüdische bis zu heidnischen Sympathien steigern, oder endlich nur ein gnosticisirendes Heidenthum übrig lassen.

1. Die Selbstständigkeit des Christenthums dem Heidenthum gegenüber behaupten noch Saturnin, Tatian und mit besonderer Eigenthümlichkeit Marcion.

a. Saturninus.

Saturninus (oder Satornilos) zu Antiochien in Syrien (um 125), ein Zeitgenosse schon des Basilides, entwickelte ein dem Basilidianischen verwandtes, doch minder phantastisches, moderat antijüdisches, doketisches und

---

1) Nach Abulfeda Historia anteislamica p. 108. ed. Fleischer benannt von dem Flusse Daisan bei Edessa, an dessen Ufern er eine Kirche gegründet hatte.

2) Nach Abulfeda a. a. O. Bischof.

3) Von seiner Gelehrsamkeit gibt auch das Fragment seines Buchs περὶ εἱμαρμένης bei Euseb. praep. ev. VI, 10. Zeugniß. Dies Buch ist übrigens neuerlich als „das Buch der Gesetze der Länder" von William Cureton syrisch aufgefunden und im Spicilegium syr. Lond. 1825 syrisch edirt worden.

4) A. Hahn Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus. Regiom. 1819. vgl. mit Dess. Abhandl. über den Gesang in der syr. Kirche, im Kirchenhistor. Archiv 1823. H. 3. S. 52 ff.

5) Nach Bardesanes' System sinkt Same des Lichts in die Hyle herab; so entsteht die Achamoth, welche, in der Welt gefangen, sich nach Erlösung sehnt. Ihre Klagen drückt sie in Gesängen aus, die aus den Bußpsalmen entstanden sind. Die Sterngeister sind in dem System von großer Bedeutung. Doch vertheidigt Bardesanes gegen fatalistische Ansichten von ihrem Einflusse in seinem Buche περὶ εἱμαρμένης die Freiheit nicht nur der Pneumatiker, sondern auch der Psychiker. — Vgl. übrigens A. Hilgenfeld Bardesanes der letzte Gnostiker. Lpz. 1864.

6) Sie ist den nach der Hedschra schreibenden Schriftstellern noch wohl bekannt. Ihre Dogmen behandelt weitläuftig der jüdische Karäer Ahron Ben Elia in dem Werke Ez Chajim, ed. F. Delitzsch. Lips. 1840.

streng ascetisches System. Aus dem Urwesen, dem πατὴρ ἄγνωστος, entfaltete sich stufenweise die Geisterwelt. Auf der allerletzten Stufe, der Grenze zwischen dem Lichtreiche und dem wild tobenden Reiche des bösen Princips, des σατανᾶς, stehen sieben Geister, abgefallen von dem unbekannten Vater, aber doch kämpfend gegen das Satansreich, an ihrer Spitze der Gott der Juden. Diese sieben niedrigsten Geister, welche die Planeten beseelen, und von denen (erobert oder geschaffen) die ganze Sinnenwelt ausgegangen ist (ἄγγελοι κοσμοκράτορες), sind getrennt von dem Lichtreiche, und nur ein schwacher Lichtschein schimmert aus der Ferne oder in der Erinnerung zu ihnen herab. Um ihn in ihr Reich zu bannen, bilden sie nach diesem Urbilde den Menschen. Aber das Werk ihrer schwachen Hand ist unkräftig zum Kampf gegen das Böse, vermag nicht einmal sich aufzurichten. Der höchste Gott des Lichtreichs indeß erbarmt sich des doch nach einem Bilde von dorther ins Daseyn gerufenen Geschöpfs, und ergießt in die Natur des Menschen einen Theil seines eignen göttlichen Lebens (die gottverwandte Seele, das πνευματικόν). Diesem pneumatischen Geschlechte der Menschen aber setzt der Satan ein Geschlecht nur das hylische Princip in sich tragender entgegen. Um nun die pneumatischen Menschen von der Herrschaft der Hyle und des Satans sowohl, als auch andererseits des Judengottes und der übrigen Sterngeister zu befreien, und sie zu dem Lichtreiche zu erheben, jene beiden Reiche aber zu zerstören, sendet der höchste Gott seinen höchsten Genius νοῦς zur Erde hinab, der, weil er auf keine Weise mit dem Reiche der Gestirne oder der materiellen Welt in Gemeinschaft treten darf, in einer sinnlichen Scheinform sich darstellt. — Um sich aller Berührung mit dem bösen materiellen Princip zu entziehen, enthielten die Saturninianer sich der Ehe und des Fleisches. — Die Secte ist übrigens im 2ten Jahrh. verschwunden, wahrscheinlich durch Vermischung mit den Marcioniten.

b. **Tatianus und die Enkratiten.**

Den antijüdischen, wenngleich moderat antijüdischen Gnostikern, gehören auch die **Enkratiten** (Ἐγκρατῖται) an, benannt von ihrer strengen Enthaltsamkeit, insbesondere hinsichtlich der Ehe als eines Werkes des bösen Geistes, oder **Hydropastaten** (weil sie den Genuß des Weines für Sünde hielten, und daher auch nur Wasser beim Abendmahl reichten). Stifter einer Hauptparthei dieser noch über das 4te Jahrh. hinaus dauernden Secte war **Tatianus** aus Assyrien, gest. etwa 174, zuerst Rhetor zu Rom, dann durch den Unterricht des Justinus M. Christ und ein Glied der katholischen Kirche (als solches Verfasser seines Λόγος πρὸς ἕλληνας — s. ob. S. 102. — und einer Harmonie der vier Evangelien, εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων), nach Justins Tode aber Apostat von der katholischen Kirche und durch streng ascetische Sittenlehre[1]) ausgezeichneter dualistischer Gnostiker. Nach Irenäus (adv. haer. I, 28.) hatte er eine der Valentinischen ähnliche Aeonenlehre, und nach Clemens Alex. (Strom. III. p. 460.) nahm er zwischen dem A. und N. T. einen Gegensatz an, wie zwischen dem alten und neuen Menschen. Auf ein feindseliges Verhältniß zwischen der Schöpfung des Demiurgen und

---

1) In seiner Schrift „über die christliche Vollkommenheit nach dem Muster Christi" (περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ) stellt er Christum als ascetisches Ideal dar.

der höheren Welt läßt auch seine strenge Ascese schließen; obwohl er Beides nicht schroff einander entgegensetzen mochte (wie denn sein im Finstern sitzender Demiurg doch noch zum höchsten Gott um Licht von oben betet: 1 Mos. I, 3. „es werde Licht“ [1])). — Unter denjenigen Enkratiten, welche mit Tatian in keinem unmittelbaren Zusammenhange standen, zeichnen sich aus Julius Cassianus, ein Doket, im 2ten Jahrh., und Severus, um 200, nach dem sich ein Theil der Enkratiten, welcher alle Briefe Pauli, vermuthlich als antiascetisch, verwarf, Severianer nannte.

Endlich gehört zu dieser antijüdischen Gnostikerstufe auch noch

c. Marcion,

obgleich er (und zwar in accentuirt heidenchristlicher Richtung) die Gnosis überhaupt mit dem allgemeinen Kirchenglauben zu vermitteln strebte, gegen die Mitte des 2ten Jahrhunderts. Er steht auf der Grenze zwischen der gnostisch speculativen und der realistisch praktischen Geistesrichtung, näher der Kirche, als irgend ein anderer Gnostiker, und doch (wohl eben darum) rauher von ihr zurückgewiesen, als irgend Andere. Schärfer als seine Zeit das Wesen des evangelischen Centralpunkts erkennend, hat er ein von Juden- und Heidenthum ungetrübtes Christenthum gesucht und in seiner Paulinischen Lauterkeit, die er nicht ohne Grund schon jetzt in der katholischen Kirche fast verschwunden sah, wiederherstellen wollen, ist dabei aber am Ziele vorbeigeschossen in Irrthum. Sein System ist evangelisch einfacher, als sonst ein gnostisches; durch sein persönliches vielbewegtes Leben aber geht der schmerzliche Zug der Verlassenheit. — Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus, von seinem Vater aber (der Tradition zufolge) excommunicirt, wahrscheinlich wegen Nichtachtung kirchlicher Autorität, begab sich Marcion frühzeitig nach Rom und schloß sich hier an einen aus Syrien gekommenen Gnostiker Cerdo an, mit dessen Hülfe er nun seine Principien zu einem zusammenhängenden System ausbildete [2]). Ohne πίστις und γνῶσις einander entgegenzusetzen, strebte er auf Paulinischem Grunde gegenüber dem gebietenden und tödtenden Gesetze des A. T. den belebenden und frei machenden Geist des Neuen recht ins helle Licht zu stellen; aber unfähig, das A. T. und den Zusammenhang des A. T. mit dem N. wahrhaft zu verstehen, sah er nun im A. und N. T. nur einen offenen Gegensatz [3]), ja erklärte selbst den Gott des A. T., ein beschränktes göttliches Wesen, für ganz verschieden von dem neutestamentlichen. In seinem gnostischen System nahm er demgemäß drei Principien (ἀρχαί) an: der höchste, vollkommene, heilige, barmherzige Gott, der sich in Christo geoffenbart hat (θεὸς ἀγαθός); ihm gegenüber die ὕλη, das Princip des Bösen, mit ihrem Beherrscher (ὁ πονηρός, ὁ διάβολος); und zwischen beiden in der Mitte, als weder gut noch böse (darum dennoch aber, weil zwischen Rein und Unrein in der Mitte, immer ei-

---

1) Ueber dies zugleich für die Exegese charakteristische Gebet des Tatianischen Demiurgen s. Theodotus didascal. anatol. p. 806. und Origen. de orat. c. 24.

2) Vgl. A. Hahn De gnosi Marcionis antinomi. Regiom. 1820. 21. IV.; auch: Marcions Glaubenssystem, dargestellt von Esnig, armen Bischof im 5ten Jahrh., mitgetheilt von Neumann in der Zeitschrift für die histor. Theol. 1834. (Bd. IV.) H. 1.

3) Die Antitheses Marcionis, worin derselbe durch Gegeneinanderstellungen den verschiedenen Charakter des Judenthums und Christenthums nachzuweisen sucht, hat A. Hahn aus Fragmenten zusammengestellt Regiom. 1823.

gentlich böse[1]), unter Einer Grundanschauung mit der Hyle) der Demiurg (δημιουργὸς δίκαιος), der die Welt aus der Hyle bildete, aber nicht im Stande war über das Böse zu siegen, mächtig, aber nicht allmächtig, der zwar gesetzlich gerecht straft und lohnt, aber nicht erbarmend verzeiht und heilig liebend erlöset. Bis zur Erscheinung Christi war der höchste Gott ganz unbekannt; weder durch Natur, noch durch Vernunft, noch durch das A. T. erkennbar, erst durch sich selbst in Christo geoffenbart. Bis dahin war nur der Demiurg unter den Menschen bekannt. Er wählte sich ein Volk, die Juden, zu seiner besonderen Leitung, und gab ihm ein Gesetz, welches das Gute gebietet, und durch Lohn und Strafe dazu treibt, aber nicht die Kraft zur Heiligkeit mittheilt. Diesem seinem Volke verheißt der Demiurg einen Messias, um die gesetzlich treuen Juden von fremder Herrschaft zu befreien, irdisches Glück ihnen zu schenken, und die Heiden zu verderben. Der vollkommene Gott aber erbarmt sich der vom Demiurgen zum Verderben bestimmten Heiden, und sendet den himmlischen Erlöser, der nur aus Accommodation, an etwas Bekanntes anknüpfend, für den jüdischen Messias sich ausgibt, und unfähig, mit der Materie, dem Sitze des Bösen, sich zu verbinden, in einem Scheinkörper kommt. Das Evangelium von diesem Erlöser kündigt sich mit Sündenvergebung an. Die Gläubigen, welche sie empfangen, sollen in dem himmlischen Reiche des Erlösers selig werden, die Uebrigen bleiben der Gerechtigkeit des Demiurgen überlassen. Jene Gläubigen aber sollen denn auch hienieden schon ein himmlisches, aller Verunreinigung durch die Materie enthobenes Leben führen (und wer dazu nicht fähig ist, bleibt in der Classe der Katechumenen). — Von neutestamentlichen Schriften nahm dabei Marcion (als vermeintlicher Pauliner, übrigens ein Freund, nicht, wie die übrigen Gnostiker, der allegorischen, sondern buchstäblicher Bibelerklärung) nur zehn (zum Theil corrumpirte d. h. nach Marcions Meinung von judaisirendem Beisatz gereinigte) Paulinische Briefe (nehmlich **nicht** die Pastoralbriefe und den Brief an die Hebräer) und ein Evangelium an, schon nach dem Zeugnisse der ältesten fast gleichzeitigen Kirchenlehrer den verstümmelten und depravirten Lucas[2]). — Marcion selbst verzehrte sich in

---

1) Κακὸς δ᾽ ἐστὶν, ὡς λέγει (Marcion), ὁ δημιουργός — Hippol. Philosophum. VII, 31. p. 254.

2) Vgl. A. **Hahn** Das Evangelium Marcions in seiner ursprüngl. Gestalt ꝛc. Königsb. 1823., C. E. **Becker** Examen critique de l'évangile de Marcion. P. I. Strasb. 1837. 4., D. **Harting** Quaestiones de Marcione Lucae ev. adulteratore. Traj. 1849., G. F. **Franck** Ueber das Ev. Marcions, in den Theol. Studd. 1855. H. 2. S. 296 ff., u. A. Zwar hat nun längere Zeit dagegen die Baur'sche Schule (**Schwegler** Nachapostol. Zeitalter. 1846. I. S. 261 ff., A. **Ritschl** Das Ev. Marcions. Tüb. 1846., **Baur** Der Ursprung und Char. des Lucasev., in den Theolog. Jahrbb. 1846. H. 4. S. 453 ff., und Krit. Untersuchch. über die canon. Ev. Tüb. 1847.) vielmehr das Evangelium Marcions zur Grundlage und zum Grundstamme des Lucas machen wollen; einmal aber war die Schule von Haus aus nicht einig in sich selbst (insofern die Schüler unsern Lucas antimarcionitisch seyn ließen, der Lehrer aber **nicht**), und dann erkannte je mehr und mehr auch sie selbst (**Hilgenfeld** Kritt. Untersuchch. üb. die Evv. Justins, Marcions ꝛc. 1850., **Baur** Das Marcusev. Tüb. 1851. im Anhange über das Ev. Marcions, G. **Volkmar** Das Ev. Marcions. Lpz. 1852.) in dem Ev. Marcions eine Variation und Corruption des Lucas an. — Das griechische Evangelium Marcions selbst, von **Hahn** zusammengestellt, s. in J. C. **Thilo** Codex apocryphus Novi Test. T. I. (1832.) p. 401—486., und modificirt bei **Volkmar** a. a. O. S. 150 ff.

Kämpfen für seine Gemeinde und soll (nach Tertull. de praescriptt. c. 30.) zuletzt Reue über die erregte Spaltung bezeugt und um Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angehalten haben; als der Tod dazwischen trat. Die Marcionitische Parthei aber bestand, vielgehaßt und unter mancherlei eignen Spaltungen (indem die unbestimmt gelassenen speculativen Sätze aus verschiedenen gnostischen Systemen verschieden ergänzt wurden, und viele andere Gnostiker sich mit den Marcioniten vermischten) bis ins 6te Jahrhundert. Noch im 2ten Jahrh. hatte ihr u. A. Apelles angehört, anfangs Anhänger des ganzen Marcionitischen Systems, welcher dann aber zu Alexandrien Manches von der Lehre der Alexandrinischen Gnostiker annahm, und in seinem Alter (Euseb. h. e. V, 13.) an seiner ganzen Speculation irre ward.

Unter den alten Gegenschriften gegen Marcion und seine Parthei sind die bedeutendsten: Tertullian. adv. Marcionem libb. V, und der dem Origenes zugeschriebene, aber erst aus dem 4ten Jahrh. herrührende Dialogus de recta fide s. contra Marcionitas (unter Origenes' Werken).

2. Bis zu entschieden heidnischen Sympathien steigerten die antijüdische Gnosis vornehmlich die Ophiten[1]) oder (nach dem Hebräischen) Naassener, Schlangenbrüder (daher benannt, daß ihnen der Sündenfall der Anfang aller wahren, bewußten Weisheit unter den Menschen war, und darum selbst die Schlange als Symbol der Weltseele, als Quell aller Weisheit verehrt ward). Die Secte hatte in Aegypten wohl schon vor Valentinus (dessen Systeme das ihrige, nur minder sinnreich und antijüdisch, verwandt war) bestanden. Ja sie wird von Manchen (vgl. Origenes c. Cels. VI. c. 28.) selbst aus vorchristlicher Zeit abgeleitet[2]). Jedenfalls war sie nicht blos eine der ältesten gnostischen Secten[3]), sondern geradezu wohl, Cerinth ausgenommen, die älteste, von der chronologisch der specifische Gnosticismus wohl eigentlich seinen Ausgang nahm. — Das System der Ophiten zeichnen Irenäus und Epiphanius als sehr ähnlich dem Valentinischen. Aus dem Bythos emaniren hohe Kräfte: der *πρῶτος ἄνθρωπος* (Idee der Menschheit), der *δεύτερος ἄνθρωπος* (Realität der Menschheit) oder *υἱὸς ἀνθρώπου*, und das *πνεῦμα ἅγιον*, welches letztere als Mutter des Lebens, den beiden Urmenschen vermählt, die vollkommene männliche Lichtnatur *χριστός* gebiert, und die mangelhafte weibliche, *σοφία*, den das ganze Weltall durchströmenden Geist. Da die Sophia seyn wollte wie Gott, stürzte sie in den Abgrund, wo sie einen Sohn gebahr: *Ἰαλδαβαώθ*, der Demiurg, der erste der sieben Planetenfürsten, ein gegen den höchsten Gott feindseliges Wesen, der Gott der Juden, dessen Judenthum in offenbarem Gegensatze zum Christenthume steht. Ein Abbild des Jaldabaoth, welcher voll von Haß und Neid in die Hyle hinabsah und sich darin spiegelte, ist der *Ὀφιόμορφος*, der Beherrscher der Hyle und Urheber alles Bösen. Doch müssen Beide, Ophiom. und Jaldab., ohne Wissen und Wil-

1) Vgl. J. L. v. Mosheim Vers. einer unparth. und gründl. Ketzergesch. (Gesch. der Schlangenbrüder). Helmst. 1746. u. 48. 4.

2) Wie denn allerdings die Schlange ein alterthümliches, besonders ägyptisches Symbol war.

3) „Die ältesten sind ja ohne Zweifel diejenigen, welche ihren Namen nicht von einem bestimmten Sectenstifter haben, sondern in ihm nur den allgemeinen Begriff der Gnosis ausdrücken."

len den Absichten der Sophia dienen. Die sechs Engel des Jaldabaoth schaffen auf sein selbstisches Geheiß den Menschen als ihr Bild, eine ungeheure Körpermasse ohne Seele. Ihm theilt dann erst Jaldabaoth einen Lebensgeist mit, was ihn aber selbst, zuerst unbemerkt, nach dem Willen der Sophia des höheren Lebensprincips beraubt. Nun ist der Mensch im Begriff, sich selbst über Jaldab. zu erheben, der indeß gewaltsam durch ein Gebot (1 Mos. 3.) ihn in bewußtloser Beschränktheit erhalten will. Die *σοφία* jedoch bewegt den Menschen durch den Ophiomorphos, den Schlangengeist, zum Ungehorsam — dies ist eine Vorstellung; oder die *σοφία* — dies ist die andere — öffnet selbst unter der Gestalt einer Schlange den durch den neidischen Jaldab. von der Erkenntniß des Guten und Bösen fern gehaltenen Menschen die Augen, damit sie nunmehr sich selbst über den Jaldab. erhüben. Zur Strafe verbannt nun Jaldab. die Menschen aus ätherischer Region auf die finstere Erde und in finstere Körper, wo von der einen Seite Jaldab. und seine Engel das höhere Bewußtseyn in ihnen zu unterdrücken, von der anderen die bösen Geister der Hyle sie zur Sünde und zum Götzendienste zu verführen und der Strafe des strengen Jaldab. zu unterwerfen streben. Die *σοφία* jedoch stärkt sie immer von neuem; aber sie ringt vergeblich in ihrer geschwächten Kraft, die Bande völlig zu lösen. Die gänzliche Erlösung der Menschen, sowie die Zurückführung der Sophia selbst ins Pleroma, vermittelt endlich der höchste Gott selbst. Jaldabaoth sendet den Menschen den psychischen Messias Jesus, der höchste Gott den pneumatischen, Christus, welcher sich bei der Taufe mit jenem verbindet. Da aber zufolge dieser Vereinigung Jesus, statt das Reich des Jaldab. zu befördern, das Judenthum umstürzt, so läßt ihn der Judengott kreuzigen. Zuletzt wird Jesus von Christus in den Himmel erhoben, woselbst er alles durch die Erlösung in den menschlichen Naturen entbundene und geläuterte geistige Wesen an sich zieht und in sich aufnimmt; der Judengott aber versinkt, allmählig aller geistigen Kräfte gänzlich beraubt, in den nichtigen Abgrund der Materie. — Bedeutend einfacher zeichnen das ophitische System des Hippolytus Philosophumena B. V, besonders Cp. 6. u. a., so nehmlich, daß hier alle Symbolik sich eigentlich nur auf die sachliche Unterscheidung und Gegeneinanderstellung dreier Principien, des pneumatischen, psychischen und hylischen reducirt, wobei dann aber doch auch die Schlange, vor Allem die Sündenfallsschlange = Logos, eine Hauptrolle spielt[1]). — Die Hauptlehren ihres Systems stellten die Ophiten in der symbolischen Figur *διάγραμμα* dar. Ihre Secte bestand bis in die Mitte des 6ten Jahrhunderts.

Eng verwandt mit den Ophiten zeigen sich:

a. die Peraten (*Περάται*), mit deren Lehre erst Hippolytus Philosophum. V, 12. p. 123 sqq. die Geschichte der Gnosis bereichert. Sie nahmen (ganz ähnlich wie Hippolytus die Ophiten zeichnet) drei Principien an: α. das ungezeugte Gute, β. das selbsterzeugte Gute, und γ. das erzeugte; das Dritte (das Princip des Vergänglichen = Wasser, in welchem alle Unwissenden = Aegyptier zu Grunde gehen, weshalb man Aegypten = den Leib verlassen soll) muß untergehen und dem Ersten und Zweiten Raum geben[2]). — Als Stifter der Peratensecte wird „Euphrates der Peratiker" genannt; doch dürfte der Name vielmehr davon

1) Vgl. Baur Das Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 176 f. und genauer Möller a. a. O. S. 190 ff.

2) Vgl. Baur Das Christenth. der drei ersten Jahrhh. S. 177 f.

abzuleiten seyn, daß allein die erkennenden Peraten durch das Wasser der Vergänglichkeit, das rothe Meer, sicher hindurchzugehen (περᾶν) vermögen, ohne mit den Aegyptiern unterzugehen.

b. Die Sethianer, benannt von Adams Sohne, Seth, welchem von der Sophia der höhere Geistessame zur Besiegung des hylischen Princips in den Menschen eingepflanzt worden, und der zuletzt wieder in der Person des Messias erschienen sei; (von Anfang an nehmlich seien zwei Menschenpaare geschaffen worden, das eine der ὑλικοί, aus denen Kain, von den Engeln der Finsterniß, das andere der ψυχικοί, aus denen Abel, von den Engeln des Demiurgen; an Abels Statt habe darauf die Sophia den Seth geboren werden lassen rc.);

und c. die Kainiten, benannt von Kain, welchen, wie alle im A. T. aufs nachtheiligste geschilderte Menschen, als Söhne der Sophia und Feinde des Demiurgen, die Secte, die Feindseligkeiten der Ophiten gegen das A. T. noch überbietend, besonders ehrte. Sie forderte von dem Einzuweihenden Verwünschung des Namens Jesu (als des psychischen Messias), und erklärte alle Apostel für beschränkte Menschen mit Ausnahme des Judas Ischarioth, der nach seiner höheren Gnosis durch Bewirkung des Todes Jesu das Reich des Demiurgen zerstörte.

3. Die extremste antijüdische Gnosis endlich repräsentiren Gnostiker, deren Gnosis im Grunde nur gnosticisirendes Heidenthum war. Diese Gnostiker verwarfen im Gegensatz gegen das A. T. selbst das ganze Sittengesetz als beschränkendes Werk des Demiurgen, und haben demgemäß durch Frechheit der Sitten sich berüchtigt gemacht. Die Hauptrepräsentanten derselben sind die Carpocratianer, eine kleine, aber bis ins 6te Jahrh. fortgepflanzte Secte, gestiftet in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. zu Alexandrien von Carpocrates und seinem, schon im 17ten Jahre gestorbenen, talentvollen, in Cephallenia von der Menge göttlich verehrten Sohne Epiphanes, und durch eine freche Gesetzesverachtung charakterisirt[1]). Die Carpocratianer setzten ihre Gnosis in die Erkenntniß der höchsten Einheit (μονάς), von der alles Daseyn ausgeflossen, und zu der Alles zurückstrebe. Die ganze Natur, sagten sie in ihrem deutlich mehr aus fremdartigen, als christlichen Lehren zusammengesetzten pantheistischen Religionssysteme, offenbart das Streben nach Einheit und Gemeinschaft. Nur das Gesetz und die Volksreligion stellen sich dieser Gemeinschaft entgegen, indem die Demiurgen (ἄγγελοι κοσμοποιοί), die beschränkten Erdgeister, die Werkmeister des Gesetzes und aller bornirten Volksreligionen, insbesondere durch immer neue Einfügung in andere Körper die zur Körperwelt herabgesunkenen und doch der höchsten Einheit verwandten Seelen in ihrer Botmäßigkeit zu erhalten suchen. Die edelsten Seelen aber in Reminiscenz an den höheren Zustand erheben sich über Volksreligion und Gesetz. Solche Weise waren alle, welche unter allen Völkern die Menschen von den Demiurgen loszumachen und mit der höchsten Gottheit zu vereinigen strebten, ein Pythagoras, Plato und Aristoteles, wie Jesus; Letzterer vorzüglich, indem er, durch die Verbindung mit der Monas gekräftigt, die Religion des Judengottes und sein Gesetz stürzte. Aller dieser Weisen Büsten und Gemälde stellten nun auch die Carpocratianer im Cephallenischen Epiphanes-Tempel und in ihren übrigen Heiligthümern neben einander. Im Leben komme es nur an auf Glaube und Liebe, alles Aeußere sei gleichgültig.

---

1) Eine Verschiedenheit der von Clemens dargestellten Lehre des Karpokrates und Epiphanes und der Darstellungen bei Irenäus und Epiphanius läßt sich dadurch erklären, daß der Sohn, Epiphanes, die der Lehre des Vaters einwohnenden syrisch gnostischen Elemente beseitigte, und das System ganz gräcisirte. Vgl. Nitzsch Die Gesammterscheinung des Antinomismus, in den Theol. Studien. 1846. H. 2. S. 363.

Wer schon hienieden durch affectlose Lust dem Gesetze der Weltgeister trotze, der erhebe sich nach dem Tode zur vollendeten Einheit mit dem Ureinen (Irenaeus adv. haer. I, 25.)[1]).

Außerdem gehören in diese Gnostikerklasse:

a. Die Antitakten, benannt von dem Grundsatze, sich dem Judengott oder Demiurgos entgegenzustellen; eine im Alterthum als eine besondere aufgeführte Parthei, deren Name aber möglicherweise auch ein Collectivname für mehrere verwandte gnostische gewesen seyn könnte.

b. Die Prodicianer, Anhänger des Prodicus, welche als Söhne des höchsten Gottes an kein Gesetz gebunden seyn wollten und (nach Clemens) die Kindschaft und Freiheit in Unzüchten feierten[2]).

c. Die Nikolaiten, eine von Irenäus (adv. haer. I, 26.; III, 11.) und Clemens Alex. (Strom. II. p. 411. ed. Sylb. Col.; III, 436.) mit unzweideutiger Bestimmtheit erwähnte antinomistisch gnostische Secte des 2ten Jahrh., deren Grundsatz es war, daß die Beiwohnung der heidnischen Opfermahlzeiten und der damit verbundenen Ausschweifungen etwas Gleichgültiges sei, ja daß man die Lüste besiegen müsse, indem man sich ihnen hingebe, ohne dadurch afficirt zu werden, daß man dem Fleische, indem man es mißbrauche[3]) und durch sich selbst vernichte, seine Verachtung beweisen müsse. Irenäus leitet diese Secte von den Nikolaiten Apokal. 2, 6. 14. 15. her, und wohl mag, wenn auch der Name Nikolaiten in der Apokal. ein symbolischer Sectenname ist, die spätere Secte absichtlich gerade diesen Namen ergriffen haben, weil es ihr als eine Ehre erschien, so schon von dem „judaisirenden" Johannes bekämpft worden zu seyn. Eine ähnliche Bewandtniß wird es mit der von Irenäus zugleich gegebenen Ableitung von dem Diaconus der Gemeinde zu Jerusalem, Nikolaus (Apg. 6, 5.) haben, welchen, als eine den Secten liebsame alte Autorität, wiederum nur die Secte selbst, um einer der Sage nach (s. Clem. ll. ll.) ihm zugeschriebenen und verdrehten Aeußerung willen[4]), zu ihrem Stifter gemacht haben mag.

Halbgnosis des Hermogenes[5]).

Nur von der einen Seite schließt sich noch überhaupt an die Gnostiker an Hermogenes, ein Afrikaner, um 200, wahrscheinlich zu Carthago. Wie die Gnostiker, so speculirte auch er über den Ursprung des Bösen, und bekämpfte mit ihnen insbesondere die Kirchenlehre von der Schöpfung aus nichts, weil nach seiner Ansicht dadurch Gott zum Urheber des Bösen gemacht werde, da es ja in seiner Macht gestanden, die ohne einen bedingenden Stoff von außen hervorgebrachte Welt so zu bilden, daß das Böse gar nicht hätte entstehen können. Zugleich aber bestritt er auch die gnostische Emanationslehre als Gottes unwürdig, indem er nur die Platonische Lehre von der Hyle recipirte. Von Anfang an bestanden zwei Principien, Gott, das einzig wirkende, schaffende, und die Materie, der empfangende Stoff. Der allmächtige Gott bildet die letztere; aber es ist in ihr etwas, was dem bil-

---

1) Vgl. G. H. F. Fuldner De Carpocratianis, in C. F. Illgen's 3ter Denkschr. der histor. theolog. Gesellsch. Leipz. 1824. S. 180 – 290., und G. Gesenius De inscriptione phoenicio-graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresin pertinente. Hal. 1825. 4.

2) Sie verwarfen auch allen äußeren Cultus, indem sie alle Gottesverehrung nur in die innere Betrachtung des Göttlichen setzten. Vgl. überhaupt Clem. Strom. I. p. 304.; III. p. 438.; VII. p. 722.

3) παραχρήσασθαι σαρκί (Clem. Strom. III.).

4) Gehört der von Clemens angeführte Ausspruch δεῖ παραχρήσασθαι τῇ σαρκί wirklich jenem alten Nikolaus zu, so war er wohl ursprünglich wie Röm. 6, 13. und Gal. 5, 24. zu verstehen. Vgl. Nitzsch in den Theol. Studd. a. a. O. S. 378.

5) Guil. Boehmer Hermogenes Africanus. Sundiae 1832.

benden Princip widersteht, und nur nach und nach dadurch besiegt werden kann, und dies Widerstreben der Materie gegen die bildende Kraft Gottes ist eben der Grund alles Bösen. — Literarisch bekämpft ward Hermogenes vorzüglich von Tertullian (adversus Hermogenem lib.).

§. 24.

Orientalisch-theosophische Secten.

B. Manichäer.

Is. de Beausobre Hist. crit. de Manichée et du Manichéisme. Amst. 1734. 39. 2 Bde. 4. — A. F. W. de Wegnern Manichaeorum indulgentiae cum brevi totius manichaeismi adumbratione. Lips. 1827. — F. C. Baur Das manich. Religionssyst. nach den Quellen neu unters. und entwick. Tüb. 1831. — F. Trechsel Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. — J. C. Colditz Die Entsteh. des manich. Religionssyst. Lpz. 1838. 8[1]).

Wenn die eine Phase orientalisch religionsphilosophischer Sectirerei die Gnostiker bilden, so die andere die Manichäer, welche wie die Gnostiker orientalische, namentlich persische Theosophie mit dem Christenthum verschmelzen, Emanation und Dualismus verbindend, aber dabei noch kühner verfahren, als die meisten Gnostiker, indem sie das Christenthum ganz nach der persischen Theosophie naturphilosophisch umbilden[2]). Aeußere Genesis und Geschichte, Lehrsystem und sectirisch kirchliche Organisation des Manichäismus sind gleich historisch bedeutsam.

I.

Nachdem seit 227 die Perser unter den Sassaniden sich von dem parthischen Joche befreit und ihre alte Verfassung wieder hergestellt hatten, erwachte zugleich ein neuer Eifer für ihre alte vaterländische Religion, und einzelne Männer, wie ganze von den Magiern angestellte Concilien, arbeiteten an der Wiederherstellung der Reinheit der Religion Zoroasters, mit deren intensiver Kraft nun aber auch ihr Gegensatz gegen das Christenthum stieg. In solcher Zeit, unter den Conjuncturen ihrer Aufregungen, konnte leicht bei einem Manne feurigen und unternehmenden Geistes der Gedanke und das Streben entstehen, die Einheit oder wenigstens Vermittlung eines angeblich durch ihn von jüdischen und anderen fremdartigen Zusätzen gereinigten Christenthums mit dem wahren Zoroastrismus darzuthun, und so denn zugleich ein Christenthum im persischen Reiche zu verbreiten.

Ueber den Stifter der manichäischen Secte, bei den Syrern und Persern Mâni, bei den Griechen Manes, bei den Lateinern auch wohl Ma-

1) Vgl. auch C. Bindemann Der h. Augustinus. Bd. I. Berl. 1844. S. 37 ff.

2) Unter allen den christlichen Namen führenden Secten verdient die der Manichäer bezugsweise denselben am wenigsten; denn der Manichäismus ist im Grunde pure heidnische Naturphilosophie, nur in doketisch christlich symbolischem Gewande. Doch darf um des christlichen Gewandes willen auch der Manichäismus als christliche Secte betrachtet werden, und zwar als sectirische Phase parallel dem Gnosticismus. Nur erscheint bei den Manichäern durchaus nicht mehr das prävalirende orientalische Element noch mit Platonischer Philosophie vermischt, und ihr System steht ebenso außer aller Beziehung auf das Judenthum, wie ihre sectirische Gemeinschaft auf die allgemeine katholische Kirche.

nichäus genannt, sprechen zweierlei vielfach disharmonirende Nachrichten: einestheils occidentalische[1]), die aber manche Widersprüche und Anachronismen enthalten, und auch bei der Uebertragung aus dem Syrischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Lateinische durch Mißverstand und Unkritik an Glaubwürdigkeit noch verloren haben mögen; anderentheils orientalische[2]), die zwar weit jünger sind, aber minder anachronistisch und im Ganzen innerlich glaubhafter. Nach den ersteren hatte Mani seine Weisheit aus Büchern geschöpft, die er als junger freigelassener Sclave Cubricus von der Wittwe eines Terebinthus oder Buddas in Babylon geerbt hatte, auf welchen letzteren dieselben, als die Frucht mehrerer in dem Orient, Aegypten und Griechenland gemachten Reisen, von einem saracenischen Kaufmanne Scythianus vererbt worden waren. Mit diesen Büchern begab sich Cubricus nach Persien, nannte sich Mani, stiftete durch Vermischung der aus denselben geschöpften Lehren mit dem Christenthum eine Secte, gewann Ansehen am persischen Hofe, wurde aber, gehaßt von den Magiern, wegen verunglückter Heilung eines Prinzen verfolgt, auf der Flucht ergriffen, und endlich lebendig geschunden. Nach den orientalischen Nachrichten war Mani ein ausgezeichneter Mathematiker, Geograph, Musiker und Maler, der von dem Bekenntnisse Zoroasters zum Christenthum übertrat, Presbyter zu Ahwâz ward, viel mit den Juden und den Anhängern der Zoroastrischen Lehre disputirte, als einer Hinneigung zu letzterer aber und einer Feindschaft gegen das A. T. verdächtig excommunicirt wurde, und nun als Stifter einer besonderen Secte auftrat. Er erwarb sich (gegen 270) die Gunst des persischen Königs Sapores (Schapur) I., mußte aber den Einflüsterungen der Magier weichen, floh, reisete bis nach Indien und China, und brachte sodann lange Zeit in einer Höhle der Provinz Turkistan zu, wo er ein Buch voll prächtiger, seine Lehre symbolisch darstellender Gemälde verfertigte, welches (von den Persern Ertenki-Mani genannt[3])) nachher den Manichäern als ihr eigentliches Evangelienbuch galt. Mit diesem Buche fand er beim K. Hormisdas (Hormuz; gest. 271) günstige Aufnahme, und in einer Burg in Chuzistan (Susiana) Sicherheit. Nicht so günstig aber zeigte sich ihm K. Varanes I. (Behram I.; 271—276). Mani mußte eine Disputation mit den Magiern halten, deren Endresultat war, daß er als Religionsfälscher zum

---

1) In den Berichten des Cyrillus von Jerusalem, Epiphanius, Socrates u. A., deren gemeinschaftliche Quelle die nur noch lateinisch vorhandenen Acten einer Disputation sind — in Gallandi Bibl. patr. T. III., Routh Reliqu. sacr. P. IV., und anderwärts —, welche der Bischof Archelaus von Kaskar mit Mani gehalten haben soll.

2) In d'Herbelot Bibliothèque orientale. Par. 1697., sub. v. Mani; vgl. mit des Persers Mirkhond — geb. 1432, gest. 1498 — Geschichte der Sassaniden [Raudhat es-Safa Garten der Reinheit] in S. de Sacy Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Par. 1793 p. 42 sqq. Vgl. auch Ferdusi im Schahnameh, der poëtisch gigantesken Chronik der Perserkönige, der unter den betreffenden Königen Mâni's und seiner Secte gedenkt.

3) In Ertenki-Mani sahen die Orientalisten lange ein altes, den Neupersern selbst unverständliches, in vielen modificirten Formen (Ertenk, Erteng, Erthenk 2c.) sich findendes Pehlwi-Wort; ungewiß, ob ein Maleratelier, oder ein Gemäldebuch, doch auf das Buch übergetragen. Nach P. Bötticher Rudimenta mythologiae Semiticae. 1848. p. 47. ist das Wort abzuleiten aus dem zendischen airya çangha herrliches Gebot, herrliche Lehre, und so wahrscheinlich die persische Uebersetzung von εὐαγγέλιον.

Tode verurtheilt, lebendig geschunden, und seine Haut, ausgestopft, zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren von Djondischapur aufgehängt wurde (276). Vieles in diesen beiden verschiedenen Berichten Enthaltene kann wohl zugleich wahr seyn; das Gewisseste aber ist freilich nur das, worin beide übereinstimmen, daß Mani, der Sectenstifter, von den Magiern gehaßt, und von persischen Königen anfangs begünstigt, nachher aber verfolgt, zur Flucht genöthigt und endlich grausam hingerichtet worden ist.

Neuerlich ist, wenn nicht geradezu für die wesentliche Glaubhaftigkeit der orientalischen Nachrichten, doch entschieden gegen die der occidentalischen, im Grunde aber wohl für eine mittlere Ansicht, noch eine neue Gewähr aufgetaucht in „Mani, seine Lehre und seine Schriften; ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus; aus dem Fihrist das Abulfaradsch Muhammed ben Ischak 2c., im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Mal herausgegeben von G. Flügel. Lpz. 1862." Danach war Mani Sohn eines heidnischen Priesters Futtal in Babylon, der, zu strenger Ascese erweckt, sich an dualistische Sabier, die Mugtasila (die sich Waschenden) anschloß. Sein Sohn trat, angeblich nach göttlichem Berufe (vom Könige des Paradieses des Lichtes getrieben), mit zwei Anhängern und seinem Vater als Prediger neuer Lehre auf, die er von den Magiern und Christen herleitete, reiste 40 Jahre umher, trat in Verbindung mit dem Bruder des Königs Sapur, erlangte vom Könige Glaubensfreiheit, organisirte seine Gemeinschaft, verfiel aber endlich einer Katastrophe, über die es verschiedene Sagen gebe.

Schon bald nach Mani's Tode faßte seine Secte nicht nur im Morgenlande Wurzel, sondern breitete auch im nördlichen Afrika und von da bald weiter im römischen Reiche sich aus; aber auch schon Diocletian erließ 296 ein strenges Gesetz gegen die Manichäer nach Afrika, worin er harte Strafen, für die Sectenhäupter den Tod auf dem Scheiterhaufen, gegen sie, als eine aus dem feindlichen Persien stammende Secte, festsetzte. Doch pflanzte die Secte, offener oder verstecter, sich in die folgenden Jahrhunderte fort.

II.

Die Lehre Mani's war wesentlich Naturphilosophie mit dem positivsten phantastischesten Dualismus und dem starrsten ethisch-physicalischen Determinismus.

Die Prämisse des ganzen manichäischen Systems bildet die streng dualistische magusäische Principienlehre. Auf der einen Seite der Vater des Lichts, umgeben von den 12 Fürsten des göttlichen Reichs[1]), das reine Urwesen, Alles mit Seligkeit und Gutem überströmend, Alles mit Wahrheit durchleuchtend, als seine eigenen Glieder. Auf der anderen Seite, Alles vereinigend, was Abscheu und Entsetzen erregt, das finstere Reich der Materie, der vielgestaltigen Lüge und Häßlichkeit, und sein Centrum der König des Schreckens, eingehüllt in Sturm, Schlamm, Nebel, Qualm, lichtlose Gluth, als die 5 unreinen Elemente. Zur Bewachung der Grenze des Lichtreichs läßt der Vater des Lichts den Aeon „Mutter des Lebens" emaniren, welche den Urmenschen erzeugt, um ihn den Mächten der Finsterniß entgegenzustellen. Anstürmend gegen ihren eignen König und gegen einander von blinder Wuth gestachelt sind diese nur einig im Anlauf wider einen gemein-

---

1) 12 Aeonen, Saecula, deren je zwei den verschiedenen Weltgegenden vorstehen, und die insgesammt der Zahl des Thierkreises, der Mondenzahl des Sonnenjahrs und dem in 12 Zeiträumen sich vollendenden Kampfe beider Reiche entsprechen.

samen Feind. So geschah es, als bei ihrem inneren Aufruhr und ihrer gegenseitigen Erhebung über einander zum ersten Mal ein Schein des Lichtreichs zu ihnen drang, den sie zu bewältigen beschlossen; da vereint sich das dämonische Reich zum Kampfe gegen das Lichtreich. Der Kampf ist geistig und physisch zugleich. Der Urmensch kämpft mit den fünf reinen Elementen für das Lichtreich gegen die finsteren Mächte, unterliegt, und betet zum König des Lichtreichs. Dieser läßt ihm zur Hülfe den lebendigen Geist (Spiritus vivens) emaniren. Der Urmensch erhebt sich wieder; schon aber haben die finsteren Mächte einen Theil seines Lichtwesens verschlungen. So hat sich in der Mitte zwischen beiden Reichen, auf der im Kriege durchbrochenen Grenze, Lichtmaterie und Finsterniß vermischt. Das ist die mit der Materie vermischte „Weltseele." Aus dieser Mischung läßt Gott durch den lebendigen Geist die sichtbare Welt bilden, damit nach und nach hier die gefangene Lichtmaterie von der Finsterniß wieder gesondert, die in der ganzen Natur, wie in der Menschenwelt verbreitete Seele immer mehr von den Fesseln der Materie befreiet und ins Lichtreich mit seinen alten Grenzen zurückgeführt, und der endliche Sieg des Lichts über die Finsterniß, des Lebens über den Tod gewonnen werde. Die Herbeiführung dieses Zieles des Weltlaufs suchen der Dämon und die bösen Geister, an die Gestirne gefesselt, zu verhindern; dagegen aber wirkt nun eine neue (zwiefache) Gotteskraft, die von der Vermischung mit der Materie ganz frei gebliebene Seele, die ihren Sitz in der Sonne (den Persern Symbol des höchsten Lichtkönigs Ormuzd), als der Quelle alles natürlichen und geistigen Lebens, mit dem Monde hat (Sonne und Mond daher naves), das ist der über alles Leiden erhabene Christus (Dextra luminis, *τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱός*, „Menschensohn" als des Urmenschen Erzeugter), unterstützt durch den im Aether wohnenden heiligen Geist [1]), um die durch die ganze Welt verbreitete, von der Materie gefesselte, ihm, dem Sonnengeiste, verwandte leidende Seele, den Jesus patibilis, immer mehr zu läutern, zu entfesseln, und zu sich hinauf zu heben. Dieser Läuterungsproceß geht durch den Lauf der Menschenwelt, wie der ganzen Natur hindurch; und gerade in der alle himmlischen und irdischen Kräfte concentrirenden Menschheit soll das Geschick der Welt sich erfüllen. In jedem Menschen wohnt außer der Lichtseele auch eine substantiell böse Seele, und es ist Zweck des Läuterungsprocesses bei den Menschen, der ersteren, insonderheit durch Zuführung der in der Natur, namentlich in gewissen Pflanzen, zerstreuten Lichtelemente, den Sieg über die letztere und die Befreiung von den Fesseln des bösen Princips zu verschaffen, und ihr, der Lichtseele, im Kampfe gegen den ihr feindseligen Dämon und die von ihm gegebenen falschen Religionen (Judenthum und Heidenthum), wieder den Weg ins Lichtreich zu bahnen.

---

1) So hatten denn allerdings auch die Manichäer eine gewisse Trias. Manes in der ep. fundamenti spricht es aus: „Pax Dei invisibilis sit cum fratribus; sed et dextra luminis tueatur vos; pietas vero sancti spiritus intima vestri pectoris adaperiat." (Vgl. dazu Faustus bei August. c. Faust. 20 init.: „Nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii ejus et spiritus s. unum idemque sub triplici appellatione colimus numen. Sed patrem quidem ipsum lucem incolere summam, filium vero in visibili luce consistere, qui, quoniam sit et ipse geminus, virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna, nec non spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur.")

Ebenso äußert jener Läuterungsproceß sich aber auch in der Vegetation der ganzen Natur, indem allenthalben das Lichtprincip, mit der Materie kämpfend und nach oben strebend, aus der finsteren Erde sich emporarbeitet, in Blüthen und Früchten sich immer freier entwickelnd. Um nun die gefangene Seele, den ihm verwandten Jesus patibilis, in der sittlichen wie natürlichen Welt, von der Macht der Finsterniß und des Dämons ganz zu befreien und vollständig zu sich hinaufzuziehen, trat endlich der hohe erlösende Sonnengeist selbst in die irdische Welt ein, Christus erschien in der Menschheit[1]), und zwar natürlich, weil er auf keine Weise mit dem bösen Princip der Materie sich verbinden konnte, in einem Scheinkörper. Auch seine Kreuzigung, Symbol von dem Leiden der in der Materie gefangenen, gleichsam gekreuzigten Seele, zu deren Befreiung der erlösende Geist von der Sonne herabgekommen, war blos Schein, in sinnlicher Täuschung Dargestelltes[2]). Das Ende der Geschichte wird schließlich die gänzliche Scheidung des Lichts aus der Finsterniß seyn, deren Gewalten dann wiederum nur einander selbst anfallen. Alle für die Wahrheit offenen Seelen gelangen aus der Stätte der Läuterung in das Reich des Vaters, aus der Einzelheit in die Einheit, während die anderen, in der öden, zerklüfteten, nur noch machtlos widerstrebenden Masse als Wächter, das Loos der Materie theilen.

All diese Wahrheit hat, behauptet Mani, schon der in der Menschheit erschienene Christus gelehrt. Die Lehre Christi aber wurde bereits von den Aposteln nicht recht verstanden, und nachher von den „Galiläern“ noch mehr gefälscht. Er schon hatte deshalb einen noch größeren Apostel verheißen, den Parakleten, und dieser[3]) ist in Mani erschienen.

Dabei verwarfen die Manichäer natürlich das A. T. gänzlich. Die Schriften des N. T. nahmen sie einem Theile nach an; weil sie aber von dem Grundsatze ausgingen, Mani's Lehre enthalte die absolute Vernunftwahrheit, und was damit nicht stimme, sei vernunftwidrig und falsch[4]), so fanden sie in dem angenommenen Theile eine Menge von Irrthümern, Accommodationen und Fälschungen, welche nur erst der Unterricht des Parakleten (die manichäische ratio als das Richtscheid für das Wahre und Falsche auch in der Bibel) vom Wahren sondern könne[5]). Dagegen gebrauchten die Manichäer, die späteren wenigstens, auch noch andere vorgeblich apostolische Schriften (Evangelium des Thomas, Philippus, Brief an

---

1) Der Religionssynkretismus späterer Manichäer beruft sich ausdrücklich darauf, daß Mani, Buddha, Zoroaster, Christus und die Sonne eins und dasselbe seien, Sonnenincarnationen, indem er in allen diesen verschiedenen Religionen nur Eine Religion unter verschiedener Form anerkennt.

2) Daher bei Faustus (August. c. Faust. 32, 7.) „crucis mystica fictio.“

3) Nicht also etwa der nach Mani vom Parakleten unterschiedene Heil. Geist.

4) „Tu temere omnia credis — wirft in diesem Rationalismus der Manichäer Faustus seinem katholischen Gegner vor (August. c. Faust. 18, 3.) —; naturae beneficium, rationem, damnas.“

5) So sagt Faustus bei Aug. c. Faust. 32, 6.: „Nobis paracletus ex N. T. promissus docet, quid ex eodem accipere debeamus et quid repudiare;“ ib. 33, 3.: „Perpendimus, utrum eorum (des Schriftinhalts) quidque a Christo dici potuerit necne. Multa enim a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae, nomine signata ipsius, cum ejus fide non congruunt... Nec a Christo evangelia sunt, nec ab ejus apostolis scripta, sed multo post eorum assumptionem a nescio quibus Semijudaeis;“ ib. 32, 7.: „De Test. Novo sola accipientes ea, quae in honorem filii majestatis vel ab ipso dicta comperimus vel ab ejus apostolis, sed jam perfectis ac fidelibus, dissimulavimus cetera ignoranter dicta.“

die Laodicener ꝛc.), und auch des Manes eigne Schriften[1]) standen bei ihnen im höchsten Ansehen.

III.

Einen wesentlichen Unterschied vom Gnosticismus bildet noch die kirchliche Verfassung des Manichäismus. Während die Gnostiker (Marcion allein ausgenommen) ihre Weisheit nur als Geheimlehre der πνευματικοί neben dem allgemeinen Kirchenglauben der ψυχικοί fortpflanzen wollten, so sollte hingegen die manichäische Gemeinschaft eine förmliche sichtbare Kirche bilden, natürlich dann nur und nothwendig mit den zwei Graden der Electi, perfecti, τέλειοι, und der bloßen Auditores, κατηχούμενοι. Letzteren, dem großen Haufen, wurden die manichäischen Lehren nur in symbolischer Einkleidung, ohne Enthüllung ihres inneren Sinnes, vorgetragen, und zugleich die Beobachtung der drückendsten Vorschriften (mit Hülfe der manichäischen indulgentiae bei der Fürbitte jener Vollkommenen) erlassen. Die Electi dagegen pflanzten die esoterische Lehre fort, und sie hatten dann zugleich persönlich, als die Repräsentanten der ausgebildeten manichäischen Hierarchie, um durch die höchste Enthaltsamkeit der guten Seele das Uebergewicht über die böse zu verschaffen, durch die strengste Ascese in Bezug auf Worte, Nahrung, Vermeidung aller Verletzung des Creaturlebens und Keuschheit[2]) (wobei auch wieder nur besondere Indulgenzen eine Milderung gestatteten) sich auszuzeichnen. Aus den Electis gingen dann eben auch alle Vorsteher der Secte hervor. An der Spitze nehmlich des Ganzen stand zu Mani's eigner Repräsentation ein Princeps; und unter diesem, analog den 12 Aposteln (wie sie übrigens auch Manes zur Verbreitung seiner Lehre ausgesandt hatte) 12 Magistri, dann, analog den 70 oder 72 Jüngern Christi, 72 Bischöfe, darnach Presbyter, Diakonen und umherreisende Evangelisten. — Der Cultus der manichäischen Auditores war sehr einfach. Wöchentlich feierten sie den Sonntag, als den Tag der Sonne, durch Fasten; als jährliches Hauptfest aber im März das Βῆμα, zum Andenken des Märtyrertodes ihres Parakleten, durch Niederfallen vor einem prächtig geschmückten Lehrstuhle. Taufe und Abendmahl gehörten zum geheimen Cultus der Electi, und zwar geschah die Aufnahme unter letztere durch eine Taufe wahrscheinlich mit Oel.

Unter den Schriften katholischer Kirchenlehrer gegen die Manichäer sind die wichtigsten: Titi Bostrensis (Bischof von Bostra, um 360) libb. IV contra Manichaeos (in H. Canisii Lectiones antiquae T. I.; — neuerlich edirt durch P. A. de Lagarde. Berol. 1859. 8.), und eine Reihe contramanichäischer Werke des Augustinus (Contra Faustum libb. XXXIII, De actis cum Felice Manich. libb. II, Lib. contra Adimantum, Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, u. a.).

---

1) Nächst dem Ertenk, welches vielleicht das ζῶν εὐαγγέλιον ist: — βίβλος τῶν μυστηρίων, βίβλος τῶν κεφαλαίων, ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς und mehrere Briefe, besonders die epistola fundamenti, über den Grund des Glaubens, von welcher letzteren uns auch die meisten Fragmente übrig sind. Die Fragmente der Schriften Mani's aus Augustins Anführungen zusammengestellt in J. A. Fabricii Bibl. graeca T. V. p. 284 sqq.

2) So war die Ascese denn getheilt in ein signaculum oris (manichäische Reinheit in Worten und in Nahrung, dabei namentlich Enthaltung von Fleisch, Eiern, Milch, Wein, selbst beim Abendmahle), signaculum manuum (Vermeidung jeder Verletzung des Thier- und Pflanzenlebens und aller in die Verhältnisse des materiellen Lebens verstrickenden Handlungen) und signaculum sinus (Keuschheit und Cölibat).

§. 25.

Fanatisch-ascetische Secten: Montanismus.

Vgl. G. Wernsdorf De Montanistis seculi II. haereticis comm. Gedani 1751. 4. – C. M. Kirchner De Montanistis specimen I. Jen. 1832. 8. (ein Ueberblick). — F. C. A. Schwegler Der Montanismus und die christl. Kirche im 2ten Jahrh. Tüb. 1841., sowie Nachapostol. Zeitalt. II. S. 259 ff. — Ritschl Die altkathol. Kirche. 1850. S. 476—576. — Baur Das Wesen des Montanismus nach d. neuest. Forschungen (eine krit. Revision alles Neueren über den Gegenstand), in den Theol. Jahrbb. 1851. H. 4. S. 538 ff.[1]). — Ueber den Tertullianischen Montanismus insbes. Hesselberg Tertullian 1848.

Gegenüber den judaistischen und dann den orientalisch=theosophischen Secten, welche eine historisch gegebene und central heterogene Richtung gewaltsam ins Christenthum hineintrugen, tastete die Secte der Montanisten, welche im Wesentlichen eines mit der katholischen Kirche, ja hervorgerufen durch katholisch kirchliche Veräußerlichung und durch eigens wirklich reformatorisches Streben war, nur die Peripherie des Evangeliums an, indem sie an die Stelle christlicher Nüchternheit unverkennbare Regungen des Fanatismus setzte. Während der Gnosticismus seinen Ursprung einer heidnischen Strömung verdankte, so der Montanismus den seinigen jedenfalls nun einer christlichen. Wollte aber der Gnosticismus vermöge seiner universalistischen Theorie das Christenthum ins Heidenthum auflösen, so drohte die montanistische Spannung vermittelst einer particularistischen Praxis die Kirche zu einem Conventikel herabzudrücken. Immerhin übrigens erscheint dabei der Montanismus in seiner innersten sittlich spiritualistischen Tendenz entschieden mehr als antijüdisches, denn als judaistisches Product[2]), obgleich allerdings er andererseits auch durch äußerliche Gesetzlichkeit sich dem Judenthume näherte, und eine specielle Kirchenhoffnung in jüdischer Materialität behauptete.

Ungefähr zwischen dem Jahre 157 (157 nach Epiphanius haer. 48., vgl. Apollonius bei Euseb. h. e. V, 18.) und 171 (171 nach Euseb. Chron.) trat zu Ardaban an der Grenze von Phrygien und Mysien, und nachher besonders zu Pepuza in Phrygien, Montanus auf, seit kurzem erst Christ und tief bewegt von der Hoffnnng einer baldigen Wiederkunft Christi, mit der Behauptung, daß Gott vermöge der Mittheilung des Parakletos stets von neuem Propheten in der Kirche erwecke, um neue Offenbarungen, nicht zwar in Betreff der unwandelbar festen christlichen Grundlehren, wohl aber über Disciplinarisches und Ethisches, sowie über die Zukunft, zu eröffnen, und daß solch ein Prophet er selber sei; und an ihn schlossen sich späterhin zwei Prophetinnen, Maximilla und Priscilla, an[3]). Der glühende

---

1) Während von den drei Letztgenannten Schwegler den Cardinalpunkt des Montanismus in den Parakleten setzt, so setzt denselben dagegen Ritschl in die Verfassung, und Baur speciell in die Schlüsselgewaltsfrage. Alles Dreies ist wohl zugleich festzuhalten.

2) Wenn Schwegler die Idee Baurs von dem dauernden und durchgreifenden allgemeinen Gegensatze Paulinischer und Petrinischer Richtung in den ersten christlichen Jahrhunderten auf den Montanismus (als Petrinismus) anwendet, und ihn für einen ebionitischen Sprößling erklärt, so verkennt er eben das eigentliche Wesen der innersten Bestrebung des Montanismus.

3) Wenn Schwegler in der Consequenz seiner Grundanschauung hier wieder so weit

Eifer der neuen in christlich jugendlichem Drange nach Außerordentlichem gegründeten Parthei für offenes christliches Bekenntniß, — ein Eifer, dessen krankhafte Ueberspanntheit unter den Zeitverhältnissen nicht so leicht in die Augen fallen konnte —, ihre streng ascetische Sittenlehre, — der freilich alle irdische Freude, auch die an der Wissenschaft, schon an sich sündlich schien —, das Lockende der höheren Erleuchtung, welche sie in scheinbar so kirchlichem Gleiße so ernstlich geltend machte, die Bestimmtheit ihrer bezugsweise an die heil. Schrift und an kirchliche Hoffnung anknüpfenden Verkündigungen über die Zukunft, und die Verkehrtheit der Polemik ihrer hitzigsten Gegner (namentlich des Römischen Presbyters Gajus [oder Cajus] gegen 200), gewannen in der jugendlichen Kirche dem Montanismus viele Freunde, selbst die Gunst eines Römischen Bischofs Eleutherus, und hauptsächlich in seinem späteren Leben den Presbyter Tertullian zu Carthago, der den Montanismus zu einem mehr systematischen Ganzen verarbeitete [1]), der aber gegen Ende seines Lebens Gründer einer separirten Montanisten-Parthei ward, welche, nach ihm sich nennend, in Folge der Frucht und Nachwirkung des Tertullianischen Wirkens (seines Maaßes von katholischer Kirchlichkeit und seiner Weite des inneren Lebens) beim Verfall des übrigen Montanismus zur beschränkten Secte ihre eigenen Wege ging und endlich nach 200jährigem Bestande, den Sieg des katholischen Elements über das schismatische erringend, in die katholische Kirche wieder einmündete. Bald jedoch erhoben sich auch bedeutende Stimmen gegen den Montanismus, namentlich die des Bischofs Claudius Apollinaris von Hierapolis in Phrygien, als gegen eine Richtung, welche in zur Schau getragener Geistlichkeit die ganze übrige Kirche und ihre Aemter als fleischliches Wesen der *ψυχικοί* separatistisch verachtete, und allmählig wurde von den angesehensten Lehrern und Bischöfen, namentlich den Römischen, insbesondere auch auf Provinzialsynoden (Euseb. h. e. V, 16.), der Montanismus verworfen. Gleichwohl erhielt sich die Parthei als eine abgesonderte Secte (außer ihrem gewöhnlichen Namen auch unter dem Namen der Kataphrygier [*οἱ κατὰ Φρύγας*], Pepuzianer, und manchen Particular- und Spottnamen) bis ins 6te Jahrhundert.

Das Hauptprincip des Montanismus war jedenfalls das eschatologische (Nähe der Wiederkunft Christi und des Millennii), aus dem sich sein Formalprincip (angeblich parakletische Offenbarung, als Frucht einer mißverstan-

---

geht, selbst die Geschichtlichkeit der Personen des Montanus und seiner beiden geistlichen Freundinnen zu leugnen und sie für mythische Personen zu nehmen (alle drei „die montanistische Dreieinigkeit“ — wie denn die Trinitätslehre zuerst auftrete bei den Montanisten), indem es für den Montanismus als eine pseudojohanneische Entwicklungsform des Ebionitismus (welche nun übrigens ihre Johanneischen Anklänge vom Parakleten ꝛc. nicht etwa vom s. g. Johannesevangelium, sondern dies vielmehr sie vom Montanismus entlehnt habe) keiner persönlichen Urheber bedürfe: so ist das eine bodenlose Kritik und ein verwirrendes Spiel mit geschichtlich gegebenen Begriffen. — In mildernder Form patrocinirt dann Baur in der Geschichte der 3 erst. Jahrhh. S. 223. die Anschauung des Schülers, indem er insbesondere auch die Stelle des Hippolytus Philosophum. p. 275.: *Μοντανὸν δοξάζουσιν ὡς προφήτην*, die freilich über die eigentliche Urheberschaft schweigt, ohne Grund zu seinen Gunsten zu deuten sucht.

1) Die Schriften, welche Tertullian als Montanist geschrieben — de pudicitia, de fuga in persecutione, de jejunio, de monogamia u. a. —, sind nächst Euseb. h. e. V, 16—19. Hauptquelle für die Kenntniß des Montanismus.

denen christlichen Erleuchtung), wie sein Materialprincip (Schärfung der Zucht, als Frucht eines mißverstandenen christlichen Ernstes) erst erklärt. Im Einzelnen sind die eigenthümlichen Lehr- und Streitpunkte der Montanisten theils theoretische, theils praktische, entsprossen entweder ihrem Erleuchtungsprincip und ihrer spiritualistisch reformatorischen Tendenz, oder ihrem ascetischen Rigorismus und ihrer ethisch reformatorischen Tendenz. Zu den ersteren gehört ihre Lehre von der Kirche und deren Fortentwicklung: der einzige fest doctrinell unterscheidende Punkt. Die Kirche der Montanisten sollte durchaus nicht, wie schon der damalige Katholicismus es wollte und war, ein äußerer, äußerlich sichtbarer Organismus seyn, sondern der Geist[1]); und von dieser Kirche, welche das Wirken des Heil. Geistes an gar keine äußere Anstalt binde, vielmehr in den von dem göttlichen Geiste erleuchteten Menschen bestehe, behaupteten sie nun eine fortschreitende stufenmäßige Entwicklung, nicht zwar in Betreff der unwandelbaren Regula fidei als bleibender doctrineller Grundlage, wohl aber in Betreff alles Uebrigen, insbesondere alles mehr Aeußeren, in Betreff der Disciplin, Sittenlehre und des Lebens, und wiederum eine Entwicklung nicht zwar in naturgemäß fortschreitendem Verlaufe, wohl aber mittelst steter neuer außerordentlicher Offenbarungen und Ausgießungen des göttlichen Geistes, mittelst einer seit der Apostelzeit in Einzelnen, namentlich in Montan, stetig fortdauernden außerordentlichen Wirkung des Parakletos (Joh. 16, 12. 13.), zur männlichen Vollendung der Kirche hin[2]); und hiemit hing dann die Behauptung zusammen von der Nothwendigkeit steter außerordentlicher Wundergaben des Heil. Geistes seit der apostolischen Zeit, insonderheit der Gabe der Prophetie, und zwar ekstatischer Prophetie, unter den Montanistischen Propheten (wobei eben die Montanisten, Verzückung als den höchsten christlichen Zustand rühmend, alle eigne Geistesthätigkeit in den Propheten gänzlich ausgeschlossen wissen wollten[3])). — Zu den anderen, den praktischen Divergenzen, gehören die montanistischen Grundsätze über das Fasten, die zweite Ehe, die Flucht bei Verfolgungen und die Kirchendisciplin. Außer dem Fasten zur Zeit der Feier des Leidens Christi wollten die Montanisten noch mehrere andere, jährliche und wöchentliche, Fasten der Kirche als ge-

1) „Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum“ — Tertull. de pudic. c. 21. (Und daher denn das: „Nonne et laici sacerdotes sumus?“ Tertull. exhort. castit. c. 7.)

2) „Regula quidem fidei — so spricht Tertullian das montanistische Grundprincip der parakletisch kirchlichen Entwicklung aus (de virgg. veland. c. 1.) — una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. Hac lege fidei manente, cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis; operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Propterea Paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat (Joh. 16, 12. 13.), paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini, Sp. S. Quae est ergo paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? . . Justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem; nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt“ cet.

3) „Necesse est excidat (propheta) sensu“ Tertull. c. Marc. IV, 22.

setzmäßig vorschreiben; die zweite Ehe, da die Ehe eine unauflösliche Verbindung auch im Geiste sei, verboten sie (die sacramentliche Ehebetrachtung vorbereitend) dem Christen durchaus; die Flucht eines Christen bei Verfolgung erklärten sie, dem Worte des Herrn selbst zuwider, für Sünde, und in Rücksicht der Kirchenbuße stimmten sie ganz mit den rigoristischen Grundsätzen der Novatianer überein. — Eigenthümlich endlich, ja im Grunde selbst fundamental für die gesammte sonstige Montanistische Anschauung und Forderung, ist auch die Montanistische eifrige und grelle Vertheidigung des Chiliasmus, wobei Montans Lieblingsstätte (Pepuza in Phrygien) zu dessen Mittelpunkte und überhaupt Montans Anschauung (von der entschiedenen Nähe des Millennii und seiner geistig sinnlichen Art) zu seiner Norm gemacht ward; wenngleich auch ein nicht unbedeutender Theil der übrigen allgemeinen Kirche in den ersten Jahrhunderten chiliastische Hoffnungen zum Trost unter den Leiden der Kirche aufgenommen und erfaßt hatte und — bis eine gelehrtere Alexandrinische Auffassung und Polemik sich mehr Bahn brach, und die Geschichte der Kirche selbst unzweideutiger zu predigen und das Wort der Schrift auszulegen schien — auch noch eine Weile erfaßt hielt[1]).

Jedenfalls hatte der Montanismus überhaupt darin sein Recht (was

1) Ursprünglich nehmlich hatten zur Vollendung und Verklärung jüdischer Hoffnungen von dem Messianischen Reiche (wie auch das System des judaistischen Gnostikers Cerinth zeigt) den **Chiliasmus** (die Hoffnung auf einen zukünftigen, endlich auch äußeren, offenbaren Sieg der Kirche und des Rechts noch am Ende dieser Weltordnung — nach der allgemeinsten Ansicht nach dem Ablaufe der ersten 6 Jahrtausende [Ps. 90, 4.] —, auf ein dereinstiges, lange dauerndes [tausendjähriges], noch irdisches seliges Reich der Gläubigen in Gemeinschaft mit Christo und allen Heiligen, einen Vorsabbath der ewigen Herrlichkeit hienieden, nachdem die Herrschaft des Bösen unter täuschend christlichem Schein [Antichrist] den höchsten Gipfel erreicht haben würde, vor dem jüngsten Gerichte und dem Eintritt der ewigen Weltordnung) Christen, ihres nur überzeitlichen Zieles mehr oder minder uneingedenk, von den Juden aufgenommen. Man basirte die chiliastische Hoffnung theils auf Stellen der alttestamentlichen Propheten von der Herrlichkeit zukünftiger Zeiten, ohne deren Auslegung in diesen bestimmten Sinn unantastbar begründen, theils auf vereinzelte Andeutungen der Evangelien und apostolischen Briefe, ohne deren solchen Sinn bei der schweren Vereinbarkeit mit einer durch Christi eigne klare Worte begründeten Eschatologie sichern zu können, theils auf den locus classicus Apokal. 20., welche Stelle man ganz real buchstäblich und als Grenze eines Successiven auffassen zu dürfen meinte, während alles ihr Vorhergehende doch Bild und vielfach simultanes Bild ist und sie selbst in ihrem Gesammtinhalte, wie alle Prophetie, doch erst ex eventu vollständig ausdeutbar erscheint. Unter der Gunst der ungünstigen äußeren Verhältnisse der Kirche ward die chiliastische Idee im 2ten und 3ten Jahrh. weit verbreitete Kirchenhoffnung, von nicht wenigen Kirchenlehrern in verschiedenen Theilen der Kirche, von einem Papias (Bischof von Hierapolis in Phrygien, in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. — Euseb. h. e. III, 39.), einem Justinus Martyr (dial. p. 177 sqq.), Irenäus (adv. haer. V. zu Ende), Tertullian (c. Marcion. III, 24. und in der verlornen Schrift de spe fidelium), Methodius (im Gegensatz gegen Origenes), Lactantius (institutt. VII, 14 sqq.) und in einer Anzahl von apokryphischen Schriften, — dabei mitunter (mit am grellsten wohl von Papias), in den Bestimmungen namentlich über Beschaffenheit und Eintrittszeit des Millennii, in ziemlich sinnlicher Weise, — zum Trost der bedrängten Christenheit entschieden genug ausgesprochen, ja angedeutet wohl selbst schon von Barnabas (c. 15.), und die Verwerfung dieser Hoffnung galt sogar dem Irenäus (adv. haer. V, 31., 1., wo er von Gegnern spricht, die sonst orthodox wären, und nur in dieser Hinsicht gnostische Meinungen angenommen hätten) selbst fast als etwas Häretisirendes. Ausdrückliche Gegner des Chiliasmus oder entschieden antichiliastische Gegenden gab es in jener Zeit nur einzelne; ersteres entweder selbst Gnostiker (deren Idealismus ja freilich mit dem extrem realistischen Chiliasmus in Contrast stand) oder durch die Hitze ihrer Polemik in ihrer Unbefangenheit gestörte Männer (wie namentlich der Presbyter Cajus zu Rom, gegen

ihn nun eben gewissermaßen selbst zum Propheten der Reformation gemacht hat), daß er — durch und durch antijüdisch — dem Traditions- und Successions-Stabilismus der katholischen Kirche eine geistigere Kirchen-Entwicklung und der schon aufkeimenden starren Hierarchie das geistliche Wesen der ganzen Kirche und das allgemeine Priesterthum entgegensetzen wollte. Dabei aber war er doch auch seinerseits wieder in äußerlich judaistische Gesetztreiberei gerathen, und, da er überhaupt die Fortentwicklung der Kirche nicht durch Ausarbeitung der ein für alle Mal in der heil. Schrift niedergelegten Principien, sondern unorganisch durch immer neue radicale Inspiration annahm, so war die montanistische Entwicklung des Christenthums doch vielmehr eine unstatthafte Perfectibilität desselben, und das allgemeine Priesterthum, welches der Montanismus setzte, neutralisirte und parodirte sich selbst durch neue Bevorzugungen, der Inspirirten nehmlich und sogar inspirirter Weiber. Die erstrebte Geisteskirche war zur Geistessecte geworden.

§. 26.

Rationalisirende, speciell antitrinitarische Secten [1]).

Die vierte Classe altchristlicher Secten endlich bildet, ähnlich, wie der Montanismus, in mehr peripherischer Häresie, aber in durchaus theoretisch

---

200, der in seinem Eifer gegen den Montanismus, gegen den Montanisten Proculus, den Chiliasmus für eine Erfindung des verhaßten Cerinth ausgab [Euseb. h. e. III, 28.; VI, 20.], und selbst vielleicht die Offenbarung Joh. für ein Werk des Cerinth zu erklären sich nicht entblödete); unter den antichiliastischen Gegenden aber steht die Alexandrinische (und nun freilich auch wieder einseitig spiritualistirende) Kirche seit Clemens und Origenes (de princ. II, 11, 2.) ziemlich allein da, und der mächtigen Origenistischen Schule trat selbst in ihrer nächsten Nähe, in Aegypten, gegen Ende des 3ten Jahrh. der Bischof Nepos (in seinem verloren gegangenen Werke ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν), und der ganzen Alexandrinischen Kirche unter dem Bischof Dionysius von Alex., dem Schüler des Origenes, eine bedeutende Anzahl von Landpresbytern sammt ihren Gemeinden, den Korakion an der Spitze, mit entschiedener Vertheidigung des Chiliasmus entgegen (Euseb. h. e. VII, 24.). Doch schon jetzt ward den Gegnern des Chiliasmus der Triumph, daß die duldsame Weisheit und der widerlegende Eifer des Dionysius (des ersten übrigens, der, so entschieden er die Theopneustie der Apokalypse behauptete, doch an ihrer apostolisch Johanneischen Abfassung aus inneren, wohl durch jenen Streit erst hervorgelockten, Gründen leise Zweifel äußerte; Euseb. h. e. VII, 25.) den Korakion nach Tage langer unermüdeter Verhandlung endlich zu einer nüchterneren Ueberzeugung und zu einem offenen Widerrufe vermochte (Euseb. l. l.); und in der Folge gewann in der Kirche eine Verwerfung oder Negation oder wenigstens Verschweigung des Chiliasmus, unwillkürlich gefördert schon im voraus durch den Gegensatz der Kirche gegen den Montanismus, und später durch die glänzende äußere Lage der Christenheit, welche von der Zukunft die Blicke auf die Gegenwart lenken, und in ihr, was man äußerlich gehofft hatte, schon wie erfüllt zeigen konnte, bei umsichtigerer Schriftauslegung eine immer weitere und dauerndere Geltung. Eigentlicher Kirchenglaube oder Kirchenlehre — wozu die chiliastische Hoffnung, selbst ihre biblische Begründung angenommen, bei ihrer nur prophetischen Fassung und so nahe liegender Gefahr der Mißdeutung und Mißanwendung ja auch überhaupt nicht eignet — war dieselbe nie, auch in den ersten Jahrhunderten nicht, gewesen; vielmehr selbst die von entschiedenen Chiliasten, wie einem Irenäus (adv. haer. I, 10.; III, 4.) und Tertullian (de virgg. vel. c. 1., adv. Prax. c. 2., de praescriptt. haeret. c. 13.), dargebotenen alten Glaubensregeln, als Zusammenfassungen des Wesentlichen des Kirchenglaubens in der praedicatio ecclesiastica, mengen da vom Chiliasmus nichts ein, und auch die Schriften eines Clemens Romanus (mit Einschluß selbst der Clementinen), Ignatius, Polycarpus, Athenagoras, Theophilus und anderer der ältesten Lehrer enthalten von Chiliasmus keine Spur.

1) Vgl. bezugsweise (außer Baur und Meier Gesch. der Trinitätslehre, ob. S. 13.)

negativer Tendenz, ein Sectencomplex, welcher einen einseitig ausgebildeten abstracten Verstand der christlichen Lehrfülle entgegenstellte, und in seiner hausbackenen Verstandeskritik in mehr oder minder gleißender Weise dabei namentlich der Lehre von der Einheit Gottes (der μόνη ἀρχή, μοναρχία) zu Liebe[1]) — also wesentlich überall von dem Standpunkte eines abstracten jüdischen Monotheismus aus[2]), in Anschluß auch an mancherlei schon unter den Juden vorgefundene Philosopheme und Theosopheme, doch dann im Einzelnen entweder in mehr judaistischer oder in mehr ethnicistischer Färbung — dem sich fixirenden Dogma von der Dreieinigkeit Gottes widersprach. So bildeten sich im Laufe der drei ersten Jahrhunderte zwei Hauptclassen von Antitrinitariern oder Monarchianern (d. i. Unitariern), darin eins, daß sie mit beschränktem Verstande das in der Schrift geoffenbarte Geheimniß meistern und ausmerzen wollten, darin aber auseinander weichend, sofern sie entweder absolut negativ von der Satzung einer bloßen Menschheit Christi ausgingen und so zur natürlich nun antitrinitarischen Construction eines dennoch eigenthümlichen Verhältnisses desselben zu Gott und in Gott fortschritten, oder im Gegentheil in positiv christlicherem Interesse die Gottheit Christi zur Basis machten und so zu einer nun dennoch antitrinitarischen Gestaltung des göttlichen Wesens fortschritten, sofern sie mit anderem Worte[3]) entweder einen Χριστὸς κάτωθεν oder einen Χριστὸς ἄνωθεν lehrten, mit noch anderem entweder über dem Unterschiede der drei göttlichen Personen ihre Einheit, oder über ihrer Einheit den Unterschied übersahen. Die Ersteren leugneten geradezu eine eigentliche Gottheit Christi, wenn sie dann meist auch nicht mit den judaistischen Ebioniten ihn schlechthin für einen bloßen Menschen erklärten, sondern in ethnicisirenden Gedanken von einer gewissen Göttlichkeit Christi sich ergingen; die Letzteren dagegen (im engeren Sinne Monarchianer) suchten die Gottheit Christi zu behaupten, ja recht energisch auszusprechen[4]), indem sie dann aber doch das Daseyn mehr als Einer Person im Wesen Gottes leugneten, und in Christo die Eine Person des Vaters selbst sahen[5]). — Die ältesten Spuren eines Monarchianismus, und zwar der ersten Classe, zeigen sich uns im Ebionitismus und dann im 2ten Jahrh. in der dunkeln Gestalt der kleinasiatischen Aloger. Vom Ende des 2ten Jahrh. ab erscheinen darauf Monarchianer in geschlosseneren Reihen, beide Classen neben einander, so daß sie meist von Kleinasien ausgingen und in Rom als Hauptstapelplatze sich niederließen.

L. Lange Gesch. und Lehrbegriff der Unitarier vor d. Nic. Syn. Lpz. 1831.; auch Gieseler in der oben S. 155 angef. Abhandlung.

1) „Monarchiam tenemus" war die Losung (Tertullian. c. Prax. c. 3.).

2) Am nacktesten stellte sich ja auch der Antitrinitarismus mit seiner vollständigen Leugnung aller Gottheit Christi im judaistischen Ebionitismus selbst dar (s. S. 175.).

3) Wie in dieser Weise schon Origenes (in Joh. T. II. §. 2. und §. 18.; X, 21.; c. Cels. VIII, 12.) und Novation (de trin. c. 30.) zwei Antitrinitarier-Classen unterscheiden.

4) Τί οὖν κακὸν ποιῶ, δοξάζων τὸν Χριστόν; sagte Noëtus, als er vor einer Synode angeklagt wurde (Hippolyt. c. Noët. c. 2.).

5) Letzteres eine Richtung, die dann freilich so jedes Verständniß der Erlösung nicht nur, sondern selbst des Wesens Gottes (außer im Pantheismus) unmöglich machte.

I.

Zu den Monarchianern der ersten Hauptclasse gehören (außer den Ebioniten):

1. die Aloger[1]), ἄλογοι (so benannt erst von Epiphanius haer. 51., der Hauptquelle über sie[2])), eine Secte vermuthlich nach der Mitte des 2ten Jahrh., die wohl nicht außer Zusammenhang mit anderen gleichzeitigen und verwandten (den Theodotianern und Artemoniten) stand. Im Gegensatze gegen den Montanismus und zugleich gegen allen Mysticismus verwarfen sie die Lehre von der Fortdauer der Charismata in der Kirche, den Chiliasmus, und von neutestamentlichen Schriften die Apokalypse, sowie — beides dem Cerinth zuschreibend — das Johanneische Evangelium (als das Logos-Evangelium; daher, und mit witzelnder Zweideutigkeit des ἄλογος, ihr Epiphanischer Name); Letzteres wahrscheinlich eben deshalb, weil sie als Antimystiker Gegner der Lehre vom Logos und von der Gottheit Christi (von der Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur in Christo) waren. Uebrigens liegt die Geschichte dieser Secte vorzugsweise im Dunkel[3]).

2. Theodotus, ein Lederarbeiter aus Byzanz (ὁ σκυτεύς), welcher gegen 200 seine Lehre in Rom verbreitete. Er sah in Christus wohl einen bloßen Menschen (Euseb. h. e. V, 28.; Theodoret. fabb. haer. II, 5.; Epiphan. haer. 54.; appendix lib. Tertull. de praescrr. c. 53.[4])), erkannte ihn dabei aber doch als den im A. T. verheißenen Messias an, und gab wahrscheinlich auch seine übernatürliche Geburt zu[5]). Von dem Römischen Bischof Victor ward er selbst excommunicirt, und den von seiner kühnen Parthei erwählten Bischof Natalius, einen Confessor, führte eine sehr fühlbare Züchtigung (Euseb. l. l.; Theodoret l. l.) zur katholischen Kirche zurück[6]); es

---

1) Vgl. Merkel Hist. krit. Aufklär. d. Streit. d. Aloger ꝛc. 1782., und F. A. Heinichen De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Lips. 1829.

2) Mit ihm ist aber auch Irenaeus adv. haer. III, 11, 9. zu vergleichen, bei dem sich hier die erste Spur von solchen Gegnern der Aechtheit des Johannes-Evangelii findet.

3) Es ist nicht blos ungewiß, wie sie zu ihrer Lehre gekommen, sondern selbst auch, was ihre Lehre eigentlich war, ja ob es denn wirklich eine eigentliche Secte von Alogern gegeben oder nicht. Die lichtesten Punkte bei der Frage sind, daß es — ihre Existenz mit Epiphanius haer. 51. vorausgesetzt — nach Epiphanius Antimontanisten, aber in Zusammenhang mit den Theodotianern und Artemoniten befindliche, und Gegner des Evangeliums und der Offenbarung Johannis waren. In schlichtem Antimontanismus und mithin auch Antichiliasmus mochten sie nun wohl die Aechtheit der Apokalypse, nicht aber die des Evangeliums Johannis leugnen. Letzteres konnten sie bei der Entschiedenheit des historischen Zeugnisses für die Aechtheit dieses Evangeliums nicht füglich anders, als wenn sie Gegner desselben auch um seines eigenthümlichen Lehrinhaltes willen, also wie Antimontanisten, so in nicht ungewöhnlicher damaliger Verschmelzungs-Polemik zugleich plumpe Antimystiker waren, mithin Gegner, wie die Theodotianer, der Lehre von der Gottheit Christi. Ob die von Irenäus a. a. O. angedeuteten Gegner der Aechtheit des Johanneischen Evangeliums, gegen die wahrscheinlich Hippolytus die Aechtheit des Evangeliums und der Apokalypse vertheidigt hat, dasselbe waren, muß dahin gestellt bleiben.

4) Tertull.; „Doctrinam introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret, Deum autem illum negaret."

5) Vgl. S. 208. Anm. 1.

6) Die nach Eusebius und Theodoret ihm angeblich durch Engel zu Theil gewordene harte nächtliche Züchtigung, die aus älterer Quelle berichtet wird, erscheint in der That als

erhielt sich jedoch eine, besonders mit Aristotelischer Dialektik und Mathematik sich abgebende, kleine Parthei seiner Anhänger (zu denen auch ein anderer Theodotus, ein Wechsler, — ὁ τραπεζίτης —, ferner ein Asclepiades, Hermophilus und Apollonides gehörten) bis ins 3te Jahrhundert. An ihrer Spitze stand nach Theodotus' Tode um 200 Artemon oder Artemas (Euseb. l. l.; Theodoret. l. l. c. 4.[1]), welcher unter dem Bischofe Zephyrinus (200—218), dem Nachfolger Victors, in Rom lebte, und der Parthei den Namen Artemoniten gegeben hat.

3. Hauptrepräsentant dieser Monarchianerclasse aber, obwohl nicht ohne Eigenthümlichkeit, war Paulus von Samosata, seit 260 Bischof von Antiochien, ein Mann, der großer Eitelkeit und Prachtliebe und auch der Unkeuschheit bezüchtigt wird[2]). Er leugnete alle eigentliche Gottheit Christi, gab aber eine gewisse Göttlichkeit desselben zu. Der göttliche Logos sei die göttliche Weisheit oder Vernunft (als die Gott einwohnende denkende Vernunft λόγος ἐνδιάθετος, als die nach außen wirkende, gleichsam redende Vernunft λόγος προφορικός), der heil. Geist der göttliche Geist, beide ohne alle Hypostasie. Mit dem Logos nun war von seiner Geburt an der Mensch Jesus in weit höherem Grade, als alle Propheten und alle andern Menschen, verbunden, und eben als vorzugsweise unter seinem erleuchtenden und leitenden Einflusse stehender Mensch (ohne alle andere als ideale Präexistenz im göttlichen Denken, eins mit Gott nur moralisch) werde er der Sohn Gottes genannt. — Von zwei Antiochenischen Synoden 264 und 269 (deren erstere aber er noch zu beschwichtigen vermochte) ward Paulus für einen Irrlehrer erklärt, von der letzteren seiner Irrlehre durch den Presbyter Malchion (oder Malachion) förmlich überwiesen und darauf abgesetzt; er fand jedoch eine mächtige Stütze an der Königin Zenobia von Palmyra, und erst nach deren Besiegung durch den Kaiser Aurelian (272) wurde, auf einen neuen Antrag der Bischöfe und nach der vom Kaiser geforderten Entscheidung des Römischen Bischofs, jener Synodalschluß vollzogen. Eine Parthei von Samosatenianern oder Paulianern erhielt sich bis ins 4te Jahrh. (Euseb. h. e. VII, 27—30.; vgl Theodoret. haer. fabb. II, 8.; Epiphan. haer. 65.)[3]).

II.

Die zweite Hauptclasse der Monarchianer bilden die von Tertullian sogenannten Patripassianer (sofern sie annahmen, daß Gott der Vater selbst in Christo gelitten habe). Sie suchten die Gottheit Christi zu behaupten, erklärten aber nun, es gebe doch nur Eine göttliche Person, den Vater, sei es einfach diese Eine Person, bei der Menschwerdung Sohn genannt,

---

so materiell, daß man die Walch'schen und Stroth'schen Bedenken dabei nicht unbillig finden kann.

1) Theodoret: Τὸν δὲ κύριον 'Ι. Χρ. ἄνθρωπον εἶπε ψιλὸν ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα.

2) „Die Psalmen auf unsern Herrn J. Chr. — erzählt Euseb. h. e. VII, 30. von ihm — schaffte er, als seien sie Neuerung, ab; auf sich selbst aber ließ er von dazu angestellten Weibern in der Kirche am großen Passahtage Psalmen absingen" 2c.

3) Vgl. auch Ehrlich De erroribus P. Samosateni. Lips. 1745 u. J. B. Schwabe De Pauli S. vita atque doctr. Herbip. 1839.

oder die Eine Person unter verschiedenen **Relationen** (als der in seinem Wesen verborgene Gott — der Vater, als der sich nach außen hin offenbarende — der Sohn oder Logos), und diese Eine göttliche Person selbst habe den menschlichen Leib Christi beseelt (sie leugneten mithin zugleich die vollkommene Menschheit Jesu)[1]). Zu dieser Classe gehören:

1. **Praxeas** aus Kleinasien, der unter Marc Aurel den Ruhm eines Bekenners erlangt hatte, später aber, gegen 200 zu Rom, entschieden jene Irrlehre aussprach, und von **Tertullian** (adv. Praxeam lib.) bekämpft worden ist. Welcher von beiden patripassianischen Einzelvorstellungen er zuneigte, ist nach Tertullianischen Stellen (c. Prax. c. 10. 14. 26. vergl. mit c. 27.) nicht ganz klar. Vielleicht waren unter seinen Anhängern selbst verschiedene Auffassungen entstanden. Jedenfalls soll er (nach Tertullian) gegen Ende seines Lebens eine mildernde Erklärung, vielleicht einen wirklichen Widerruf, gegeben haben.

2. **Noëtus** zu Smyrna, um 220, der wegen seiner Irrlehre (vgl. darüber Theodoret. haer. fabb. III, 3. und Epiphan. haer. 27.)[2]) excommunicirt und in einer besonderen Schrift des **Hippolytus** (contra haeresin Noëti) bekämpft wurde.

3. **Callistus**, Schüler des Noëtus, gegen 220 in Rom unter dem Römischen Bischofe Zephyrinus und dann selbst dessen Nachfolger auf dem Römischen Stuhle, gest. 223 als Märtyrer. Er scheint seinen Patripassianismus, namentlich Praxeanische Vorstellungen, bezugsweise in eine etwas mildernde Form gekleidet zu haben[3]).

Dem Wesentlichsten der Lehre zufolge sind den Patripassianern, obgleich mit abweichender Eigenthümlichkeit, auch zuzuzählen:

4. **Beryllus**, Bischof von Bostra in Arabien, um und nach 240 (Euseb. h. e. VI, 33.), welchen **Origenes**, von einer arabischen Synode (244) zu Hülfe gerufen, von seinem Irrthum überzeugte, so daß er seine Lehre wi-

---

1) Hippolytus Philosophum. ed. Miller. IX, 10. p. 283, jetzt Hauptgewährsmann für die Patripassianer-Parthei, insbesondere die Römische, gibt ihre Lehre so an: „Sie sagen, es sei ein und derselbe Gott, welcher der Vater und Schöpfer sei; unsichtbar oder sichtbar, erkennbar oder unerkennbar, je nachdem er sich verbergen oder erkennen lassen will. Anfangs existirte er nur als der Vater; nachdem er beschlossen, der Geburt sich zu unterziehen, ward er sein eigner Sohn — Sohn sich nennend, weil er geboren ward, seine Identität mit dem Vater aber denen, die es zu fassen vermochten, nicht verbergend. Dieser Gott des Universums nun sei auch ans Kreuz geschlagen, gestorben und nicht gestorben, und habe sich selbst am dritten Tage wieder erweckt" 2c.

2) *Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα· .. καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον· καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν· .. τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον.* — Theodoret. l. c.

3) Als seine Lehre gibt Hippol. Philosophum. IX, 12. p. 259. an: der Vater und der Sohn seien nur den Namen nach verschieden, an sich Eins; das was man sieht als den Menschen, sei der Sohn; der Geist, welcher in dem Sohne seine Stelle eingenommen habe, sei der Vater; diese Eine Person könne nicht zwei seyn, und so habe der Vater mit dem Sohne gelitten (*οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι.* — Hippol. l. l.). — Vgl. auch **Baur** Das Christenth. der 3 ersten Jahrhh. S. 310. 318.

derrief und (nach Hieron. de vir. ill. c. 60.) dem Origenes auch brieflich für die Belehrung dankte[1]).

Endlich 5. dem Grundprincip seiner Lehre nach (obwohl sonst gewissermaßen zwischen beiden Antitrinitarier-Classen in der Mitte) **Sabellius**, Presbyter zu Ptolemais in Pentapolis in Afrika (250—260)[2]), der geistreichste der alten Antitrinitarier. Angeregt durch manche schon früher vorhandene Elemente (in den Fragmenten des sogenannten ägyptischen Evangelii und in den Clementinen), bezeichnet Sabellius den göttlichen Logos und den heiligen Geist als zwei von dem göttlichen Wesen ausstrahlende Kräfte (die erleuchtende und die erwärmende Kraft gleichsam aus der Sonne des Einen göttlichen Subjects), durch welche der verborgene Gott wirke und sich offenbare, und er könnte so einigermaßen mit Paulus von Samosata übereinzukommen scheinen; er entfernte sich aber von ihm und kam wesentlich überein mit dem Patripassianismus, namentlich dem des Beryllus, theils indem er jene Ansicht von verschiedenen Kräften, die aus dem göttlichen Wesen herausstrahlen, nicht nackt hinstellte, sondern verband mit der patripassianischen Vorstellung, daß dasselbe Eine göttliche Subject nach verschiedenen Relationen verschieden genannt werde[3]), so daß jene göttlichen Kräfte ihm nichts Anderes sind als verschiedene Relationen und Erscheinungsformen des Einen göttlichen Subjects[4]), theils indem er nicht annahm, daß Christus ein gewöhnlicher Mensch gewesen, auf welchen der göttliche Logos nur in beson-

---

1) Wenn C. **Ullmann** (De Beryllo Bostreno ejusque doctrina. Hamb. 1835. 4.), zum Theil auch schon früher **Neander** in der K.-G., sowie **Baur**, wahrscheinlich zu machen gesucht hat, daß Beryllus gar nicht den Patripassianern angehöre: so geht doch aus der unbefangen gedeuteten Hauptstelle über ihn (Euseb. h. e. IV, 33, wo ja der Nachdruck offenbar auf dem wiederholten ἰδίαν und nicht auf προϋφεστάναι liegt) das Gegentheil hervor, daß das Hauptelement seiner Lehre allerdings ein patripassianisches war, obgleich in eigenthümlicher Weise entwickelt und gestaltet. Er lehrte (nach Euseb. l. l.), τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Die Gottheit, und zwar deutlich behauptete Gottheit, Christi war also nach B. die Gottheit des Vaters, die aber durch ihre Ausströmung in eine menschliche Natur (wahrscheinlich nur in einen menschlichen Leib; vgl. **Neander** K.-G. I, 3. S. 1015 ff.) eine gewisse Persönlichkeit des Sohnes Gottes bildete.

2) Ohne genügenden Grund nehmlich hat **Baur** Gesch. des Christenth. der 3 ersten Jahrhh. S. 318. aus Hippolytus' Philosophum. IX, 11. p. 254 sq. herauslesen wollen, daß Sabellius schon unter dem Bischof Zephyrinus von Rom (gest. 218) dort gewesen sei (dann müßte ers selbst schon unter Victor gewesen seyn, da Hippolytus hier den Sabellius und Theodotus zusammen stellt; beides aber würde willkürlich hier angenommen werden, da Hippolytus hier nur sachliche, nicht chronologische Parallelen, zum Theil per πρόληψιν, gibt); wenngleich es immerhin nach Hippolytus' Andeutungen zweifelhaft seyn mag, ob Sabellius sich wirklich in **Ptolemais** aufgehalten.

3) Alle Selbstoffenbarung der Gottheit begründet demzufolge nach Sabellius eine Mehrheit nicht der ὑπόστασις, sondern der μορφαί, σχήματα, ἐνεργεῖαι, ist ein ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μετασχηματίζεσθαι der Kraft. So gibt Athanasius contra Arian. IV, 13. die Sabellianische Lehre denn auch mit diesen Worten an: Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς· ὁ πατὴρ ὁ αὐτός μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Dasselbe Eine göttliche Subject also wird nur nach verschiedenen Relationen und Kräften verschieden genannt (μία ὑπόστασις, ὀνόματα δύο — Athanas. orat. IV. c. Arian. c. 25.). Es ist sonach ἓν τριώνυμον πρόσωπον.

4) Der Logos das Offenbarwerden des göttlichen Wesens nach außen hin, als die in der Schöpfung und dann in Christo hervortretende wirkende göttliche Vernunft.

derer Weise eingewirkt, sondern vielmehr, daß die göttliche Kraft des Logos das menschliche Bewußtseyn Christi während seines Erdenlebens gebildet, und daß diese von ihm ausgegangene und mit einem menschlichen Leibe verbunden gewesene Kraft Gott bei Christi Himmelfahrt wieder in sich zurückgezogen habe (Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 6. und Epiphan. haer. 62.). Sabellius' Lehre, geschickt und in möglichst orthodoxem Klang von ihm vorgetragen, galt in der Pentapolis nicht für häretisch, bis der Alex. Bischof Dionysius sein ganzes bischöfliches und gelehrtes Ansehen gegen sie aufbot. Die Sabellianer erhielten sich aber doch in Rom und Mesopotamien noch im 4ten Jahrhundert.

Dogmengeschichtlicher Excurs zur Lehrgeschichte.

§. 27.

Kirchlich dogmengeschichtliche Einzelentwicklung.

I. Christliche Erkenntnißquelle[1]).

Natürlich war, nächst dem Alten Test., mündliche Ueberlieferung der Apostel die frühste eigenthümlich christliche Erkenntnißquelle. Der mündliche Vortrag der Apostel ging ja ihrem schriftlichen voran, und noch mehr der allgemeinen Anerkennung und Sammlung apostolischer Schriften. Vorzugsweise auf die lebendige Ueberlieferung beriefen sich denn auch die ersten Christen, und sie galt als *παράδοσις ἐκκλησιαστική* für die regula fidei. Aber je mehr die Zeit der apostolischen fern trat, je mehr fremdartige Einflüsse das Ursprüngliche trübten, um so wichtiger mußte neben jener fließenden Ueberlieferung eine andere, allezeit feste und unwandelbare erscheinen. Als solche erkannte man in den bestimmtesten Normativ-Anführungen, selbst schon in den Schriften der apostolischen Väter, die Schriften des N. T. Beide, apostolische Schrift und Tradition, galten als selbstständig neben einander, und zur Erhärtung der Geltung des Einen verwies man meist nur auf den Einklang des Anderen. So ein Irenäus und Tertullian, wie andererseits auch die Alexandriner. — Den Gnostikern und ihrer falschen Schrifterklärung gegenüber behauptet Irenäus die Autorität der h. Schrift als selbstgenugsamer Quelle christlicher Erkenntniß (adv. haer. I, 8. 9.; III, 5. 13.); aber freilich nicht alle seien gebildet genug, die Schrift ohne fremde Hülfe zu verstehen; sie nun sollten an die in allen apostolischen Gemeinen überlieferte mündliche Tauf-Glaubensregel sich halten, die auch die gnostische Schriftfälschung ihnen aufdecken werde (ib. I, 9.; III, 2. 3.). Allerdings sei die wesentliche Lehre des Evangeliums an Schrift nicht gebunden (ib. V, 4. vgl. mit III, 4.); nicht aber gebühre etwa der Schrift geringeres Ansehen, als der mündlichen apostolischen Ueberlieferung (III, 2.); das mündliche und das schriftliche apostolische Zeugniß sei ein und dasselbe wahre dogmatische Princip (III, 1[2])). — Eben jenes Argument von

1) Vgl. J. L. Jacobi Die kirchliche Lehre von der Tradition u. h. Schr. in ihrer Entwickl. dargest. Thl. I. Berl. 1847.

2) „Non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus, quam per eos,

der kirchlichen Ueberlieferung behandelt **Tertullian** de praescriptionibus adversus haereticos, in Durchführung des Themas, daß, weil mit den Gnostikern ihrer willkürlichen Hermeneutik wegen durch Schrifterklärung nichts anzufangen sei, man sie schon von vorn herein durch die Autorität der allgemeinen kirchlichen Ueberlieferung in allen apostolischen Gemeinen abweisen könne, ohne daß er damit etwa (vgl. de resurr. carnis c. 3. 40.) die Selbstständigkeit der Schrift in ihrem rechten Zusammenhang als Erkenntnißquelle den Irrlehrern gegenüber leugnete. Wenn er dann allerdings als Montanist neben Schrift und Tradition als ein Drittes noch die montanistischen Prophetien setzte, so wollte er doch auch diese nur als Erläuterung für das Schrift- und Traditions-Dogma und als geschärfte Trutzwaffe gegen die Häresie betrachtet wissen, mit dem Beweise ihrer Aechtheit eben in ihrem wesentlichen Anschluß an das Dogma (vgl. de virgg. vel. c. 1. und de monog. c. 2.). — Auch die Alexandriner endlich, **Clemens** (Strom. VII. p. 732. 755. 757.), wie **Origenes** (de princc. praef.), gehen aus von der Annahme einer die christlichen Grundlehren fortpflanzenden Ueberlieferung, einer θεία παράδοσις gegenüber den ἀνθρωπίναις διδασκαλίαις, wenngleich sie dann stets doch der Irrlehre gegenüber die Entwicklung aus der Schrift der traditionellen Autorität als das Würdigere, Sicherere und Vollständigere vorziehen. Daneben läuft ihnen dann freilich auch noch die individuelle Idee einer geheimen speculativ-theologischen Tradition für höher gebildete Kreise, von Christus und den vier Hauptaposteln (Jacobus, Petrus, Johannes, Paulus) ihnen überkommen (Clem. Strom. I. p. 274.; VI. p. 645.; vgl. mit Euseb. h. e. II, 1.) und den Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις bedingend.

Bei Geltendmachung der Schrift als christlicher Erkenntnißquelle mußte die **Inspiration** zur Frage kommen, und auch dieser Begriff hatte sich wiederum besonders im Gegensatz gegen die Irrlehrer, die **Gnostiker** namentlich, zu bilden. Den **Marcioniten** gegenüber, welche das A. T. nicht für das Werk des in Christo geoffenbarten höchsten Gottes erkannten und allen Connex zwischen dem A. und N. T. leugneten, mußte das A. T. vertheidigt werden als Werk desselben göttlichen Geistes, wie das Neue. Den **Valentinianern** und anderen Gnostikern gegenüber, die ein Höheres und Niederes, ein πνευματικόν und ein ψυχικόν, im A. T. unterschieden, und nur das erstere, unbewußt den Propheten eingeflößt, in Bezug zum Christenthum stellten, ja die selbst auch die Unterscheidung eines πνευματικόν und eines menschlich jüdischen ψυχικόν aufs N. T. ausdehnten, mußte der Inspirationsbegriff aus dunkler theosophischer Sprache ausgeschält und gereinigt werden. Jedoch führte dies Alles und Aehnliches noch keineswegs zu scharfen Begriffsbestimmungen. Wie überhaupt die ganze Zeit mehr auf das Erfassen und Behaupten, als auf das Sonderen sich richtete, so fand eine jüdische Vorstellung von einem gänzlichen Zurücktreten alles Menschlichen bei der Inspiration (als sei dieselbe identisch mit Glossolalie), wie sie die Legende von Entstehung der LXX und Philo Qu. rer. div. haer. p. 517. ausspricht, auch auf christlichem Gebiete, das Allegorisiren hier fördernd und dann wieder auch dadurch selbst gefördert, einigen Eingang, und namentlich dem **Montanismus** galt nun als das Charakteristische prophetischer Begeisterung, ut homo excidat sensu (Tertull.

---

per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum."

c. Marc. IV, 22. vgl. Epiphan. haer. 48.); eine Ansicht, welche insbesondere Miltiades um 200 nach Euseb. h. e. V, 17. (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν) bekämpfte. Anlaß zu einiger Erörterung des Inspirationsbegriffs gab demnächst auch der Platonismus einiger Kirchenlehrer, dem ja an sich schon der menschliche Geist als das natürlichste Organ zur Aufnahme göttlicher Einwirkung erschien, so daß Justinus M. nun in speciellem Sinne von der Seele des Frommen als ὄργανον θεοῦ spricht; und ähnlich endlich der Alexandrinismus. Clemens leitet auch unter den Heiden, bei den s. g. ἀνθρώποις παιδευτικοῖς, nach seiner Lehre von den allenthalben zerstreuten Keimen der Wahrheit (Strom. I. p. 297.), alles Gute in der ersten Anregung von einem (individuell verschiedenen) göttlichen Einwirken ab (Strom. VI. p. 692.), obwohl er dann nur die heiligen Schriftsteller als die in reiner Empfänglichkeit ohne menschliche Trübung sich hingebenden Organe des göttlichen Geistes betrachtet (vgl. indeß Cohort. p. 56.), und Origenes sah sich hiedurch zur Annahme einer Gradverschiedenheit der Inspiration je nach mehrerem oder minderem Hervortritt menschlicher Individualität und damit auch einer gewissen (unwesentlichen) geschichtlichen Irrthumsmöglichkeit in heiligen Schriften (T. I. in Joh. c. 5.; T. VI. in Joh. c. 16.) veranlaßt.

II. Gott.

In der Bekämpfung des groben Polytheismus waren selbst schon alte heidnische Philosophen und Dichter vorangegangen; doch war ihnen die Idee Gottes immer nur ein Abstractes, dem Christenthum dagegen Mittelpunkt und Princip des Lebens, und voll von dem Großen dieses Gedankens appellirten daher die Kirchenlehrer den Heiden gegenüber, statt zu demonstriren, am liebsten nur an das unverleugbare geistig sittliche Bewußtseyn jedes Menschen (Theophilus ad Autolycum), an die allem Beweise vorangehende ἀποῤῥοὴ θεϊκή in ihm (Clemens Strom. II. p. 364.; Cohort. p. 45.), an das testimonium animae naturaliter christianae (Tertullian. apol. c. 17. u. de test. animae). Marcion allein, in seiner Unterscheidung des erst im Evangelium geoffenbarten, vorher ganz unbekannten wahren und heiligen Gottes von dem unvollkommenen Gott der Natur und des A. T., leugnete alles Gottesbewußtseyn und Gottverwandte im Inneren des Menschen, von Tertullian eben deshalb bekämpft (Tertull. c. Marc. I, 10 sqq. 18 sq. u. a.).

Je mehr die ganze religiöse Richtung der alten Welt in ihrer Naturvergötterung Sinnliches und Göttliches vermengt hatte, je weniger selbst erleuchtetere Philosophieen, wie die stoische, ihre Gottesidee über eine verfeinerte Naturvergötterung zu erheben vermochten, wenn sie nicht im anderen Extrem, wie die Neuplatoniker, einem blos abstracten Einheits- und Vollkommenheitsbegriff als ihrem Gott verfallen wollten: um so einziger stand, allem Anthropomorphismus gegenüber, die christliche Idee des Wesens Gottes als Geist da, und selbst manche der früheren Kirchenlehrer vermochten, da ja das Christenthum nicht metaphysische Erörterungen gab, sondern die Menschen auf den Standpunkt stellte, von wo sie allmählig die reine Geistigkeit Gottes erfassen mußten, im Bewußtseyn zugleich der auch dem Anthropomorphismus zu Grunde liegenden tiefen Wahrheit von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen, noch nicht über alles Anthropomorphische sich zu erheben. So wandte insbesondere Tertullian (adv. Prax. c. 7.), weil in allem Seienden der Körper das sei, per quod est (de carne Christi c. 11.),

die Nothwendigkeit der Leiblichkeit auch selbst auf Gott an[1]); wogegen nun freilich die Gnostiker solchen Anthropomorphismus bekämpften, ohne doch aber auch ihrerseits die reine Geistigkeit Gottes zu erfassen, an deren Stelle sie vielmehr die Idee eines allverbreiteten Lichts und alle ihre Emanations- und Lichttheorieen setzten, dergleichen darauf selbst in das System eines Lactantius (institut. VII, 9.) in Verwandtschaft mit dem der Clementinen (hom. XVII. c. 11.) mit übergehen konnte. Wohl aber ward dann von einer zwiefachen anderen Seite kräftig einem falschen Anthropomorphismus entgegengewirkt, indem sowohl ein Irenäus (adv. haer. II, 13. 28) und die ihm geistesverwandten Lehrer (vgl. auch (Novatian. de regula fidei c. 6—8.), den Glauben in seiner Unabhängigkeit von Phantasie und Speculation, das Unbegreifliche als unbegreiflich hinstellend, vielmehr die Liebe als den Weg zur Anschauung Gottes darzustellen und das nur symbolische, an sich inadäquate Verhältniß menschlicher Sprache zum Ausdruck göttlichen Wesens hervorzuheben, als auch die philosophischen Alexandriner die Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit und alles Geschaffene (Clem. Strom. II. p. 361.) und positiv (Origenes T. III. in Joh. c. 31., de principp. proem. u. I, 1., vgl. mit Comm. in Genes. Opp. vol. II. p. 25.) Gott als ἀσώματος zu erweisen wußten.

Noch schwerer, als anthropomorphistische Einflüsse beim Anschauen des göttlichen Wesens, schienen jüdisch-anthropopathische bei Betrachtung der göttlichen Eigenschaften gründlich zu bewältigen, wenn die Bewältigung nicht zum anderen Extrem, zur Leugnung aller Analogie des Menschengeistes mit dem höchsten Geiste, und so zu einer heidnischen Vorstellung (vgl. Justin. M. dial. praef.) von einem zu aller Sorge für die Creatur viel zu erhabenen außerweltlichen Gott oder zu der neuplatonischen von dem über allen Gegensatz und alles Bewußtseyn erhabenen ὄν, hinführen sollte. Das Christenthum löste jene Aufgabe, indem es die in dem Werke der Erlösung sich offenbarende Heiligkeit und Liebe Gottes veranschaulichte; freilich aber ohne doch nun etwa auf einmal das ganze menschliche Denken zu durchdringen. Vielmehr hafteten noch ziemlich lange (vgl. Origen. Philocal. c. 1.) Einzelne an buchstäbischer Auffassung biblisch bildlicher Rede; und wenn dann die antijüdischen Gnostiker hiegegen auftraten, so geschah dies auch hier wieder nur im grellsten Extrem, im Angriff auf das Alte Test. und seinen Gott selbst. Diese Angriffe galten insbesondere auch dem vermeintlichen Widerspruche einer Strafgerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit und Liebe, wogegen nun ein Irenäus (adv. h. V, 27.) die göttliche Strafe als nothwendige Folge menschlicher Entfremdung von Gott (wie der göttliche Segen nur Folge sei der Gemeinschaft mit Gott) darstellte, die Alexandriner dann aber ihrerseits, auf Gottes pädagogischen Zweck hinweisend (Clem. Strom. II. p. 391. u. Origen. hom. XVIII, 6. in Jerem.), den Anstoß dadurch zu heben suchten, daß sie die Strafgerechtigkeit Gottes geradezu nur in eine δικαιοσύνη σωτήριος, welcher die Strafe Heilmittel sei, verkehrten (vgl. Orig. T. XXIII. in Joh. c. 18.). Ebenso abhängig von Platonismus erscheint dann Origenes auch in seiner Lehre von der Allmacht Gottes insbesondere, die er ja mit

---

1) Indem er sagt (de carne Chr. c. 11.): „(Omne quod est) habeat necesse est aliquid, per quod est. Si aliquid, per quod est, hoc erit corpus ejus..; nihil est incorporale, nisi quod non est:“ konnte er auch sagen (adv. Prax. c. 7.): „Quis enim negavit [negabit] Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?“

Recht, gegenüber dem heidnischen Vorwurfe eines Celsus von einer unbegrenzten Willkür (Orig. c. Cels. V, 14.), als eine an die Gesetze der Erscheinungswelt nicht, an die ewigen Vernunftgesetze der sittlichen Weltordnung aber allerdings und zwar durch sich selbst gebundene (c. Cels. V, 23.), und in diesem Sinne als eine nicht ἄπειρος, im neuplatonischen Sinne regelloser Willkür, sondern als eine πεπερασμένη durch göttliche Vernunft und Heiligkeit (de princ. II, 9.) darstellte, wobei er nun aber dennoch in platonisirenden Irrthum verfiel, indem er in Verwechselung des Standpunkts eines endlichen und des absoluten Bewußtseyns es leugnete, daß Gott eine unendliche Reihe von Wesen habe hervorbringen können, und so die göttliche Allmacht, wenn auch im Interesse der Vorsehung Gottes über Alles, als beschränkt setzte.

In der Lehre von Gott dem Schöpfer ferner hatte schon die Genesis die Schöpfung als Thatsache der göttlichen Allmacht hingestellt, und alle Auswüchse phantastischer, Natur und Gott vermengender Speculation abgeschnitten; und an diese Auffassung schloß das apostolische Christenthum sich an (Hebr. 11, 3.). Der christliche Glaube an die Schöpfung als Wunder der Allmacht, an Gott als unbedingten Schöpfer alles Seyns, war nun hinfort zu behaupten sowohl gegenüber der Vorstellung, daß Gott nicht der freie Schöpfer alles Seyns, sondern nur der Bildner einer präexistirenden Materie sei, als auch der anderen, daß von selbst aus dem höchsten Princip stufenweise alles Seyn sich entwickelt habe, und die Materie nothwendig als Grenze zwischen Seyn und Nichtseyn gegeben sei, und ward in dieser Opposition gefaßt als Glaube an eine Schöpfung des Alls aus Nichts (Hermae Past. lib. 2. mand. I.). Eine negative Bestimmung dieser Art mußte aber der Speculation und Phantasie der Gnostiker gar zu kahl erscheinen. Sie setzten an deren Stelle ihre ausgebildete Emanationstheorie, wonach zuerst aus dem verborgenen Urwesen Gottes die einzelnen Kräfte hervorgetreten und dann so vom ersten Gliede dieser Kette bis zum niedrigsten alle Lebenskeime entquollen seien: eine Dichtung, im Gegensatz gegen welche die Kirchenlehrer die Schöpfung aus Nichts dann nur um so nüchterner und klarer fixirten. So schlicht und einfach, mit Verweisung aller weiteren Fragen an Antwort durch Gott selbst, Irenäus (adv. haer. II, 2. 10. 28. 30.; IV, 20.), in etwas platonisirender Form dagegen die alten Apologeten, ein Justin (apol. maj. p. 48.) und Tatian. Diese platonisirende Form leitete dann freilich leicht genug selbst zu platonischem Wesen über, namentlich in Hermogenes (bekämpft, mit der Lehre von dem nothwendig nur Einen Urheber, von Tertullian), welcher, gegenüber einerseits der gnostischen Emanation, andererseits der Schöpfung aus Nichts, als theils mit dem unwandelbaren Wesen Gottes, theils mit dem Daseyn des Bösen und Unvollkommenen in der Welt unvereinbar, in der Hyle ein bedingendes Schöpfungsprincip außer Gott setzte, ohne dabei Gott als das einzige wirkende Princip zu leugnen. Und eben darauf stellte in der Folge Origenes mit seiner Lehre, von einer Schöpfung aus Nichts zwar (weil Gott der freie, durch keinen Stoff bedingte Urheber und Grund alles Seyns) und von einem Anfange dieser Welt, doch aber von einer Anfangslosigkeit der Welt überhaupt (weil der Anfang einer Mittheilung des Lebens aus Gott, der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen eine undenkbare Veränderung in Gott, einen Anfang des Wirkens seiner Allmacht und Güte setze) und von einer ewigen Schöpfung (mit Leugnung einer sinnlichen, Zugabe aber einer geistigen Emanation) sich in die Mitte aller streitenden Theile (vgl. de princc. praef. und I, 2.; II, 1.; III, 5.; T. XIII. in Joh. c. 25.;

XX, 16.; XXXII, 18.), um darauf auch selbst seinerseits wieder nicht unbegründeten Angriffen eines **Methodius** (daß Gottes Vollkommenheiten nothwendig in seinem Wesen gegründet seien, unabhängig von jeder Beziehung auf etwas außer ihm; vgl. Photius bibl. cod. 235.) zu verfallen.

Die Lehre von der **Vorsehung Gottes** endlich stand von vornherein zu einem heidnischen Fatalismus, der im besten Falle, auch wo stoisch die unabänderliche Nothwendigkeit als ewige Gerechtigkeit erschien, den Einzelnen vom Ganzen verschlungen werden ließ, im entschiedensten Gegensatze. Im Licht des Evangeliums war auch jeder Einzelne Selbstzweck Gottes. Indeß suchten nun die Kirchenlehrer die Vorsehung nicht sowohl zu demonstriren, als zu veranschaulichen, und nur Einzelne, einem stoischen und dann auch gnostischen Fatalismus gegenüber, ein **Irenäus** namentlich (adv. haer. IV, 29. 30.) und **Origenes** (Comm. in Genes., Opp. vol. II. p. 3.), entschlugen dabei auch feinerer Distinctionen, göttlichen Wirkens und Wirkens der von Gott herbeigeführten Begebenheiten (Iren.), einer Präscienz (die nicht Ursach des ἐσόμενον, sondern dadurch, durch die Gegenwart auch aller freien Willensrichtungen und Ursachverkettungen vor Gottes Blick, bedingt sei) und Prädestination (Orig.), sich keineswegs. Besonders wichtig mußte hier, im Angesicht der steten Einreden der Gnostiker und des Hermogenes, die Frage der **Theodicee** über die Vereinbarkeit des Daseyns des Bösen mit dem Seyn eines heiligen und allmächtigen Gottes erscheinen; und während ein **Clemens** v. Alex. (Strom. I. p. 310.) in diesem Bezug ein Wollen und Zulassen Gottes unterschied, ein **Irenäus** aber (adv. h. II, 28.) alle Speculation hier coercirt wissen wollte, und nur leise auf das Böse als Folie für das Gute hindeutete (wonach dann erst **Lactantius** instit. II, 12.; V, 7.; II, 8. im Extrem, mit ernstem Widerspruch schon des Hermogenes, das Böse, als boni interpretamentum, für nothwendig in der Weltentwicklung gegründet erklärte), machte **Origenes** (de princ. II, 3. 9. u. a.) die Theodicee zum Mittelpunkte seines ganzen Systems: Gott der ewige Urquell einer ihm verwandten Geisterwelt, und allein seinem Wesen nach gut; alle Geschöpfe nur gut je nach ihrer Gemeinschaft mit ihm, in der hervortretenden Verschiedenheit der Willensrichtungen aber den Grund aller anderen Verschiedenheit tragend, die nun im Läuterungsproceß des Weltlaufs das Ziel der Rückführung aller gefallenen Geister zur beseligenden Gemeinschaft mit Gott (ἀποκατάστασις de princ. I, 6, 1.; III, 6, 3.) bedingt; ein Ziel, welches freilich (wenigstens nach de princ. II, 1, 3.; III., 1. p. 136.; III, 6. p. 153.) dann erneuten Abfall und so einen ewigen Wechsel von Abkehr und Zukehr nicht ausschließt.

III. Dreieinigkeit insbesondere[1]).

Daß Gott, der Schöpfer alles Seyns, auch Erlöser und Heiliger der durch die Sünde Gott entfremdeten Menschheit geworden, daß so eine dreifache göttliche Urheberschaft des Heils statt finde, und dem denn nothwendig auch eine dreifache wesenhafte Modalität im ewigen überweltlichen Seyn Gottes entspreche und zum Grunde liege, war von Anbeginn christliche Grundlehre, obwohl die volle christ-

---

1) Vgl. G. A. **Meier** Die Lehre von der Trinit. in ihr. hist. Entwickel. Thl. I. Hamb. 1844; C. **Duncker** Zur Geschichte der chr. Logoslehre in den erst. Jahrhh. Gött. 1848., u. A.

liche Anschauung Gottes als des Dreieinigen in seinem Wesen, wie in seinem Wirken, dann erst allmählig fester erfaßt und schärfer begründet werden konnte.

Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit ging natürlich aus von ihrem geschichtlichen Mittelpunkte, von dem aus sie etwas geschichtlich Lebendiges ist, dem Glauben an die Erscheinung Gottes in Christo, an Christus den Sohn Gottes. Hiebei kam das Christenthum zunächst mit manchen Ideen in Berührung, welche als eine Art von Vorahnung der christlichen Wahrheit, von Vorbereitung und Anknüpfung für das christliche Dogma, aber freilich nur abstract-speculativ, sich gebildet hatten. Die alten orientalischen Emanationssysteme unterscheiden ein verborgenes unbegreifliches Wesen Gottes und eine Offenbarung desselben nach außen, durch welche letztere allein der Mensch sich zu Gott erheben könne; und durch orientalische Einflüsse und zugleich als Nachwirkung ursprünglicher Uroffenbarung kam eine verwandte Idee, eine Unterscheidung zwischen dem Urwesen und dem Worte (der Weisheit) Gottes, auch in die jüdische Theologie. Andererseits erscheint bei Plato die allgemeine Unterscheidung zwischen einem unbegreiflichen, in sich verharrenden Wesen Gottes, dem an und für sich Guten, *τὸ αὐτὸ ἀγαθόν*, und dem Offenbarer desselben in dem Weltganzen, dem *θεὸς γεννητός*; diese Platonische Dyas bildeten dann die späteren, die Neu-Platoniker zu Alexandrien unter orientalischen Einflüssen noch weiter aus, und so entstand die neuplatonische Trias des *ὄν* als des abstracten Vollkommenheitsbegriffs, des *νοῦς* als des ersten höchsten Selbstbewußtseyns, und der *ψυχὴ τοῦ κόσμου*, welche zuerst die Ideen des *νοῦς* zur Weltbildung schaffend ausprägt. Die Platonischen und die jüdisch orientalischen Elemente verschmolzen ferner die Alexandrinischen Juden zu einem eigenthümlichen Ganzen; sie fanden die Idee einer selbstständigen Offenbarung des verborgenen Gottes vor in der jüdischen Theologie, und versetzten sie nur noch mit Platonismus, und darauf beruht denn der Philonische Gegensatz zwischen einem *εἶναι* und *λέγεσθαι*, einem Seyn in sich selbst und einem Ausgesprochen, Geoffenbart werden nach außen hin, zwischen dem *ὄν* und dem *λόγος τοῦ ὄντος* in den verschiedenen Philonischen Abschattungen dieses Begriffs (Qu. Deus immut. p. 304 sq. u. and.). Unter solchen Alexandrinischen Einflüssen nnd unter jenen allgemeineren der jüdisch theologischen Schulen endlich eigneten zur Zeit Christi auch nicht wenige Juden überhaupt die Ideen vom *λόγος* sich an, obwohl freilich weder allgemein, noch in einerlei Weise. Nicht alle namentlich dachten sich unter dem *λόγος* eine selbstständige Persönlichkeit, sondern viele nur die göttliche Vernunft als Gott einwohnend, entweder als die in ihm verborgene Kraft, *λόγος ἐνδιάθετος*, oder die nach außen hin wirkende und Gott offenbarende, gleichsam sprechende, *λόγος προφορικός*. Wie nun aber auch unter den Juden der *λόγος* gedacht wurde, gewiß ist, daß die jüdische Theologie zu Christi Zeit keineswegs allgemein die Logosidee mit dem Messiasbegriffe verband. Die allgemeinste jüdische Vorstellung von der Person des Messias, wie die Polemik in Justins Dialog deutlich zeigt, nahm vielmehr in dem Messias nur einen gewöhnlichen, vorzüglich ausgezeichneten Menschen an, der erst seit dem Moment seiner messianischen Weihe durch Elias mit der nothwendigen göttlichen Kraft ausgerüstet wurde: eine Ansicht, die auch sodann in der jüdisch christlichen Secte der Ebioniten sich aussprach, und wobei diese nur die Taufe Jesu im Jordan als den höheren Moment bezeichnete. Der erste, welcher (nun aber nicht in jener schielenden Abstraction, sondern ihr gegenüber in concreter Lauterkeit und Wahrheit) das Wort Logos bestimmt auf Jesum anwandte, und so in

die christliche Kirche einführte, war der Apostel Johannes, indem er in der Einleitung zum Evangelium den reich ausgebeuteten Gegenstand vager Speculation und Phantasie als Quelle, und zwar als höchste Quelle alles göttlichen Lebens und alles Heils, in Jesu erschienen, aufzeigte; und eben diese Logoslehre nun bot fortan zur speculativen Erörterung der göttlichen Natur und Würde Jesu und somit des gesammten trinitarischen Wesens Gottes eine besonders geeignete Handhabe. — Den ersten Anlaß, die Lehre vom Logos zu entwickeln, nachdem durch die apostolischen Väter nur einfach in einzelnen Erklärungen die Gottheit Christi in ihrem trinitarischen Connex bezeugt worden war[1]), hatten die Apologeten, und besonders die Platonisch vorgebildeten. Schon von jetzt ab, da die Kirchenlehre sich bestimmter entwickelte, zeigen sich, namentlich im Occident, die bestimmtesten Keime der Vorstellung von der Homousie in der Trias, doch auch andererseits (im Orient), bei dem noch ungereiften Streben der Kirche nach voller begrifflichen Klarheit, Ansätze zu falschen Auffassungen, die dann erst die folgende Zeit theils weiterer Entwicklung zuführte, theils aber auch überwand und ausstieß. So erscheinen insbesondere schon die Vorstellungen der ersten Apologeten noch unklar, einerseits der Sohn als λόγος προφορικός fast zu (nachmals Arianischer) Subordination herabgedrückt, andererseits emanatistische Elemente; dabei indeß zwischen hindurch auch reine Keime. Dem Justinus M. ist Gott nach seinem verborgenen Wesen der über alle Bezeichnung Erhabene; nur durch den Logos hat er sich zu allen Zeiten geoffenbart (apol. maj. p. 63., dial. c. 56. 60.); er ist eigentlicher Sohn Gottes und Gott (dial. p. 357.). Von Ewigkeit in Gott als der ἐνδιάθετος λόγος, hat sich diese Gott einwohnende Vernunft durch selbstständige Emanation zur Realisirung des Schöpfungsplans geoffenbart (apol. maj. p. 56.), ohne Gottes Wesen zu verändern, ein Feuer aus Feuer, ein Gedankenerguß aus dem Denkvermögen (dial. c. 61.), der Zahl, nicht aber dem Willen nach ein anderer, als der Vater, in unzertrennlicher Verbindung mit dem Grundprincip verharrend und wirkend (dial. p. 358 sq.). Aehnlich, nur in seiner Weise dunkler, und gerade bei ihm sichtlich mit emanatistischen Elementen, erklärt sich Tatian (orat. c. Graec. p. 145.), und dann, nur er nun wieder abschüssig zum entgegengesetzten (Arianisirenden) Irrthum, Theophilus (ad Autol. II. p. 88. 100.). Etwas eigenthümlicher äußert sich Athenagoras (apol. p. 10. 11.). Der Sohn Gottes ist ihm der Logos des Vaters der Idee und der Wirksamkeit nach; der Sohn und der Vater sind eins; der Sohn ist in dem Vater, der Vater in dem Sohne durch die Einheit und Macht des göttlichen Wesens (τοῦ πνεύματος); der Sohn allerdings das πρῶτον γέννημα, aber nur insofern, als er, da Alles im Chaos lag, hervortrat, um nun nicht blos in der Idee, sondern auch in der Wirksamkeit da zu seyn. — Irenäus sodann, der Koryphäe der reineren occidentalischen Auffassung, neben einem Tertullian u. A. und dann zuletzt am schärfsten und reinsten einem Dionysius von Rom, will auch in diesem Lehrstück streng das praktisch Wichtige festhalten. Die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιά-

1) Unter ihnen hebt besonders Clemens von Rom, weil die eigenthümlichen Ideen des Christenthums, Versöhnung, Erlösung, Offenbarung, darum auch den trinitarischen Unterschied in Gott schärfer hervor; demnächst Barnabas. Vgl. die Abhandl. von L. Wolff in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1842. H. 1. S. 53 ff., und Gundert Der 1. Brief des Clem., ebd. 1854. H. 3. — Daß schon die ältesten Christen Christo als Gott Lieder sängen, war ja auch bereits dem Plinius epp. I, 97. bekannt.

θετος und προφορικός war so nicht nach seinem Geschmack. Wie der Sohn vom Vater gezeugt werde, übersteige das Begreifen (adv. haer. II, 28.). Das Wesentliche vom Logos sei, daß, indem Gott nicht mittelbar erscheine, er zu allen Zeiten durch den Logos sich geoffenbart habe, und dieser sei in Christo als Mensch erschienen, obgleich bestimmt zugleich dem Wesen Gottes angehörend (IV, 7.). Gott habe Alles geschaffen durch sich selbst, d. h. durch sein Wort (II, 30, 9.); der Vater wolle und gebiete, der Sohn handle und schaffe (IV, 7, 4.; II, 28, 8.). Tertullian hingegen, speculativer als Irenäus, schloß sich in der Form an die Idee vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός an. Der λόγος, mit Gott ewig verbunden, emanirte aus Gott zu einem selbstständigen Seyn vor der Weltschöpfung, blieb aber durch divina substantia mit Gott verbunden. So ist also una Dei substantia in tribus cohaerentibus, unus ambo, und der Sohn Deus de Deo (apologet. c. 21.). Eben diese Lehre vertheidigte darnach Tertullian noch gegen aufkeimende Häresieen. Es war ja jetzt die Zeit, wo die zweierlei Gegner gegen die sich kirchlich geschichtlich entwickelnde Trinitätslehre aufzustehen begannen, verbunden durch gemeinsame Opposition gegen die Unterscheidung von Vater und Sohn als zweier verschiedenen wesenhaft göttlichen Persönlichkeiten, aber doch getrennt durch die verschiedene Art dieses Gegensatzes (oben S. 206.). Gegen einen Repräsentanten der patripassianischen Richtung nun eben, gegen den Praxeas, vertheidigte Tertullian die gesunde Lehre, indem er dabei wahrscheinlich zwei verschieden modificirte Auffassungen der patripassianischen Theorie vor sich sah. In diesem Kampfe entwickelte er denn auch seinen eigenen Lehrbegriff noch genauer (adv. Prax. c. 2 sqq.). Ich und der Vater, sage Christus, sind eins; nicht εἷς, sondern ἕν, nicht in persönlicher, sondern in Wesens-Einheit. Aehnlich wie Tertullian zu Praxeas, stand dann zu Noëtus der gelehrte Schüler des Irenäus im 3ten Jahrh. Hippolytus, und ungefähr gleichzeitig bekämpfte auch der Presbyter Novatian zu Rom de regula fidei (oder de trinitate) theils die patripassianische, theils eine Parthei, welche Christum für einen bloßen Menschen erklärte; letzteres wahrscheinlich die des Theodotus und Artemon, die aus dem Orient stammend in Rom sich festgesetzt zu haben scheint. Vermuthlich hingen mit den Artemoniten nun auch die von Epiphanius s. g. Aloger zusammen. Gegen diese gesammte Partheiung beweiset Novatian die Gottheit Christi, indem er zugleich gegen die Patripassianer insbesondere behauptet, daß das Einsseyn des Sohnes Gottes mit dem Vater nicht auf die unitas personae gehe, sondern auf die societas amoris et concordiae, insofern der Sohn durch die communio substantiae mit dem Vater vereint sei. Ganz ähnlich nach dieser Seite zu erklärt sich dann zuletzt noch Lactantius institut. IV, 29. dahin, es sei Ein Gott nach Ursprung und Wesen, beide (Vater und Sohn) Einer, weil der Eine sei wie zwei und die zwei wie Einer. — So gestaltete sich die geschichtliche Entwicklung der Logoslehre vor und außer Alexandrinischen Einflüssen; nicht ganz gleich unter ihnen. Die Keime der Alexandrinischen Darstellung enthält Clemens. Er geht aus von der Idee (Qu. div. c. 37.), die Liebe habe Gott bewogen, Leben und Seligkeit außer sich mitzutheilen; und der erste Act dieser Liebe war die Erzeugung des Logos. Er ist so (Protrept. p. 5.) die ἀρχὴ θεία τῶν πάντων, wodurch Alles aus Gott abgeleitet und ideal in Gott begründet ist. Dabei sind dem Clemens Vater und Sohn ἐν ἄμφω (Paedag. III, 12, 268.), doch als ein πρῶτον und ein δεύτερον αἴτιον (Strom. VII. p. 708. vgl. p. 700.), was nun aber, gemäß

der Alexandrinischen Idee von dem ewigen Werden, die selbst auch der Neuplatonismus festhielt, in Bezug auf den Sohn keineswegs als eine Ableitung der Zeit, sondern nur dem Begriffe nach zu fassen ist, als eine ewige Zeugung. Die Clementinische Theorie bildete Origenes weiter fort. Gott der Vater ist ihm der Urquell alles Seyns und göttlichen Lebens; aber der Mittelpunkt der ganzen Lebensentwicklung aus Gott ist der Logos als die Quelle aller Offenbarung und Lebensmittheilung (T. II, 2. in Joh.; T. XV, 10. in Matth.), der sich nun auch nach den verschiedenen Bedürfnissen der vernünftigen Wesen verschieden offenbart (T. I, 22. in Joh.; T. XIX. in Joh. p. 387.). So stellte sich Origenes sowohl den Gnostikern gegenüber, welche aus den verschiedenen Offenbarungsformen des Logos verschiedene Persönlichkeiten machten, als auch den Antitrinitariern, welche sich unter dem Logos nur eine andere Relation des göttlichen Wesens überhaupt dachten. Er sei vielmehr ein selbstständiges persönliches Wesen (T. II, 2. in Joh.; c. Cels. VIII, 12.). In diesem Bezug hatte dann Origenes zu kämpfen mit Beryllus von Bostra und seiner patripassianisirenden Ansicht, und er vermochte den Beryllus auf einer Synode, das selbstständige persönliche Daseyn des Logos zuzugeben. Aber nicht blos in diesem Bezug bildete Origenes die Clementinischen Ideen fort, sondern besonders auch in dem Streben, allen Zeitbegriff aus dem Logos zu entfernen unbeschadet strengen Festhaltens der selbstständigen Persönlichkeit (T. I, 32. in Joh.). Die Zeugung des Sohnes sei nicht ein vorübergehender Act, sondern etwas stetig Fortgehendes (hom. 19. in Jerem.), der Ausdruck Zeugung selbst übrigens nur symbolische Bezeichnung des in dem Wesen des Vaters Begründetseyns des Logos, wie des Abglanzes im Lichte, nicht also in dem Sinne einer sinnlichen Theilung des göttlichen Wesens, und mithin auch nicht einer *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ϑεοῦ* in dieser Fassung (s. die Acta einer Disputation des Orig. mit einem Gnostiker bei Hieronym. Opp. ed. Mart. IV, 413.), sondern vielmehr mit Annahme einer *ἑτερότης τῆσ οὐσίας* in dem Sinne einer Identität mit *ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως*, weil nur in dieser Richtung des Denkens der Sohn in seiner realen Unterschiedlichkeit vom Vater festgehalten werden könne (vgl. T. XIV. in Joh. p. 218. ed. Hu., de orat. c. 15., c. Cels. VIII, 12.). Die Ideen des Origenes wurden demnächst von seiner Schule im Orient aufgenommen, und sie geriethen dabei noch im 3ten Jahrh. mit entgegenstehenden Häresieen in zwiefachen Kampf. Zuerst mit Sabellius, welcher mit seinem geistvollen Patripassianismus gewissermaßen zwischen den beiden Antitrinitarierclassen in der Mitte stand, übrigens recht darauf ausging, sich orthodox zu erklären. So sprach er u. A. auch von einer *ὁμοουσία* in der Trias und *τρία πρόςωπα*. Aus der Entfernung konnte deshalb die occidentalische Kirche sich seine Erklärung auch wohl etwa gefallen lassen. Nicht so aber die Alexandrinische Schule. Dionysius v. Alex. sprach scharf den Gegensatz aus (s. die Fragmente seiner Schrift bei Athanas. de sententia Dionysii und de decretis synodi Nic.), indem er dabei nun seinerseits selbst so weit ging zu erklären, der Sohn Gottes sei dem Vater *ξένος κατ' οὐσίαν*, einst geworden ꝛc. Natürlich daß diese Uebertreibung m Gegensatze Vielen anstößig ward. Man klagte darüber bei dem gleichzeitigen Römischen Bischof Dionysius, der darauf in einem Briefe an den Alexandriner zwar ebenfalls seinen bestimmten Gegensatz gegen Sabellius, aber zugleich auch die Idee von einer Wesenseinheit in der Trias entschieden aussprach, wonach wirklich Dionys v. Alex. in einem *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* das Anstößige in seiner Ausdrucksweise beseitigte, indem er selbst den Ausdruck *ὁμοούσιος*, recht ge-

deutet, genehmigte. Nachdem so der Alex. Dionysius seine Lehre selbst geläutert, konnte er gegen Ende seines Lebens um so kräftiger in einem anderen Kampfe auftreten. Noch einmal nehmlich mußte jetzt, am Ende des 3ten Jahrhunderts, das Origenische System sich gegen den Antitrinitarismus erheben in der Person des Paulus v. Samosata, der jetzt einfach die Gottheit des Sohnes leugnete, indem er mit Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός in unpersönlichem Sinne Jesum den Sohn Gottes nannte nur als einen mehr als alle Propheten durch den Logos erleuchteten Mann. — Als Resultat dieser dreihundertjährigen Entwicklung der Lehre vom Sohne Gottes erscheinen denn zu Anfang des 4ten Jahrh. demgemäß, gegenüber den zweierlei antitrinitarischen Secten, deren eine die Einheit in dem Unterschiede, die andere den Unterschied in der Einheit geradezu aufhob, zwei Systeme über den Sohn Gottes in der Kirche am allgemeinsten verbreitet: das vorwaltende Römisch occidentalische, und das Alexandrinisch orientalische. Beide kamen darin überein, daß sie den Sohn Gottes, die selbstständige Person des Sohnes Gottes, seinem Wesen nach von allen Geschöpfen unterschieden, und in der aus dem Origenianismus auch vom Occident recipirten Annahme ewiger Zeugung; kurz daß sie den Unterschied in der Einheit, wie diese in jenem festhalten wollten. Beide aber schieden sich darin von einander, daß das occidentalische zur Wahrung der Einheit Gottes und der Würde des Sohnes die Annahme von μία οὐσία, una substantia, in Vater und Sohn als nothwendig erkannte, das Origenistisch orientalische aber sich eine solche Einheit des Wesens ohne Aufhebung der μοναρχία und des persönlichen Unterschiedes nicht zu denken vermochte, und zu dessen Wahrung daher die ἑτερότης τῆς οὐσίας behauptete; kurz daß das erstere dennoch möglicherweise in der Einheit den Unterschied, das letztere entschieden in dem Unterschiede die Einheit bezugsweise gefährdete. Außerdem tauchen auch die Spuren noch einer aufkeimenden dritten Parthei auf, welche, näher dem entschiedensten Antitrinitarismus selbst, manche tiefere Alexandrinische Idee, namentlich die von der ewigen Zeugung als einer Ableitung nicht der Zeit, sondern dem Begriffe nach, nicht zu fassen vermochte, manche andere aber dem Sabellianismus und den Emanationstheorieen gegenüber auf die Spitze trieb, und so einen Anfang des Seyns des Sohnes Gottes und die Creatürlichkeit desselben aussagte; eine Richtung (die des späteren Arianismus in vorlaufenden Gestalten), welche, wie die Sabellianische Lehre in ihrer Consequenz die Gefahr, in den Pantheismus, ebenso die andere barg, in den Polytheismus abzuirren. Der Kampf dieser drei Systeme gegen einander, wobei das Alexandrinische als das mittle natürlich bald aller mittelnden Oberflächlichkeit Raum bieten mußte, während das occidentalische in seiner Durchbildung die innere Bürgschaft des Endsiegs in sich trug, bedingte dann die Verwicklungen des 4ten Jahrhunderts.

Unterdeß war das Wesentlichste der Lehre vom heil. Geiste von Anfang an kampflos in der christlichen Dogmatik festgehalten worden, ohne daß doch aber schon die genaueren Bestimmungen dieses Dogmas sich gleichmäßig hätten entwickeln können. So erscheint denn eine gewisse Neigung, den Begriff des Geistes über dem des Sohnes fast zu übersehen, als eine Eigenthümlichkeit namentlich der ersten Apologeten, daraus etwa erklärlich, daß dieselben ja nicht mehr, wie die apostol. Väter, nach innen, sondern nach außen vorwaltend sich gerichtet zeigen, und deshalb immer genauer auf den Begriff des Sohnes, als auf den des Geistes eingingen. Ausdrücklich hebt inzwischen schon Justinus M. (apol. maj. p. 56.

vgl. mit p. 60.) drei Gegenstände der Verehrung hervor, Gott, Gottes Sohn und (als dritte τάξις p. 60.) den Heil. Geist[1]). Erst mit der weiteren geschichtlichen Entwicklung der Lehre von dem Sohne Gottes folgten darauf auch klarere Erörterungen über den Heil. Geist; und je mehr nun der Kirchenlehrer ganzes Denken sich christlich vertiefte, um so näher mußte es ihnen liegen, einmüthig auch das πνεῦμα ἅγιον unter dem Begriff einer selbstständigen, wesenhaft göttlichen Persönlichkeit aufzufassen und zu erkennen, im Kampfe natürlich auch hier mit den beiden Antitrinitarierclassen, obwohl er uns nicht gleichmäßig von beiden berichtet wird. Tertullian bezeichnete den Heil. Geist (adv. Prax. c. 4.) einfach und klar als den gradus tertius trinitatis[2]), und Origenes (T. II. c. 6. in Joh. und comm. in Genes. init.) entwickelte aufs bestimmteste die Vorstellung von der persönlichen Selbstständigkeit des Geistes und seiner Anfangslosigkeit in der Zeit, obwohl er freilich zugleich subordinatianischen und verwandten Irrthum verfocht, den jedoch schon Dionysius v. Rom (nach Athanasius) in seiner dialektisch scharfen Gleichstellung des Geistes mit dem Logos beseitigte.

IV. Der Mensch.

Die Basis der ganzen christlichen Anthropologie bildete das Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen dem inwendigen Gesetze der Heiligkeit und den vorherrschenden unheiligen Trieben; und diesen Zwiespalt erkannte schon die Mosaische Ueberlieferung, an welche das Christenthum anknüpfte, an, indem sie zugleich in praktischer Einfachheit seinen Ursprung erklärte. Ueber ihr Verständniß aber dachten schon die Juden verschieden, indem sie entweder dieselbe rein historisch oder (wie Philo de opificio mundi) mehr oder minder allegorisch deuteten. Diese allegorische Deutung recipirten dann auch die meisten christlichen Gnostiker, je nach der Eigenthümlichkeit ihres theosophischen Systems in sehr verschiedener Auffassung und Tendenz, ohne daß sie jedoch in der Mehrzahl damit den Gegensatz zwischen Göttlichem und Ungöttlichem im Menschen selbst hätten leugnen wollen, den sie vielmehr verschiedentlich, den wahren Grund des Bösen im Willen verkennend, zu speculativen Dichtungen ausbeuteten. Allen den vielgestaltigen Allegorien der Gnostiker in Deutung der Ueberlieferung vom Ursprunge des Bösen stellten auf der anderen Seite einmüthig die christlichen Kirchenlehrer, mit Einer großen Ausnahme (Origenes), den einfach historischen Sinn entgegen. — Hiebei aber trat nun zunächst eine Divergenz heraus über die menschliche Natur vor jenem Zwiespalt, indem man vielfach (wiederum nach jüdischem Vorbild) in Genes. I, 26. εἰκών und ὁμοίωσις (צֶלֶם und דְּמוּת) als wesentlich verschiedene Bezeichnung der ursprünglichen menschlichen Begabung nahm, und nun die unter ersterem verstandene Befähigung zur Gottähnlichkeit (schon mittelst der Vernunft und des freien Willens, nach Einigen selbst auch schon mittelst ideeller menschlicher Körperbildung) und die unter letzterem verstandene wirklich realisirte Gottähnlichkeit selbst (mittelst der Gemeinschaft mit Gott) verschieden fixirte. Dabei stellten als Wirkung der

---

1) Wenn er Letzterem die Engel zuordnet, so denkt er sich den Geist nur als Urbild aller Geister und Engel; der Vorwurf, als confundire er hier Logos und Heil. Geist, ist unbegründet (s. Thiersch in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1841. H. 2. S. 167 f. vgl. mit K. A. Kahnis Die Lehre vom Heil. Geist. Thl. I. Halle 1847.).

2) Er ist so der erste, der den Ausdruck trinitas gebraucht.

ὁμοίωσις einige selbst auch die Unsterblichkeit der Seele dar, so daß die Seele an sich sterblich sei: eine Ansicht, die mit ihren verschiedenen gnostischen und nicht gnostischen Consequenzen in verschiedener Richtung an Tertullian, adv. Hermogenem, sowie, der gnostischen Theorie von dereinstiger gänzlicher Vernichtung der ψυχικοί und einer arabischen Secte gegenüber, an Origenes (T. XXIII. in Joh. c. 24.; de princc. IV, 36. — Euseb. h. e. VI, 37.) kräftige Bekämpfer fand. — Bedeutender indeß war erst dann die Divergenz, welche über die erste Sünde selbst und deren Folgen sich bildete. Bei allgemeiner Anerkennung einer Verderbniß der menschlichen Natur in Folge der ersten Sünde nehmlich traten schon jetzt die Keime (wenn auch noch ohne schroffe Opposition) zweier entgegengesetzten Richtungen hervor, deren jede nicht leugnete, was die andere behauptete, jede doch aber mit besonderer Entschiedenheit gerade die Seite recht hervorhob und betonte (entweder einerseits die Verderbniß der menschlichen Natur und die Nothwendigkeit einer Umwandlung durch die Gnade, oder andererseits die freie Selbstbestimmung des Menschen), die bei der anderen mehr zurücktrat. Während hiebei ein Irenäus (adv. haer. III, 23.; IV, 38.; V, 6.), so wie die alten Apologeten (Justinus M. dial. c. 88. vgl. mit apol. maj. c. 61., Tatian und Theophilus) eine gewisse Mitte einnehmen, erscheint als Repräsentantin der einen Seite vornehmlich die nordafrikanische Kirche, unter Vortritt eines Tertullian (mit seiner Behauptung eines vitium originis und dessen allgemeiner Fortpflanzung bei Annahme einer propagatio animae per traducem, einer Fälschung des ganzen menschlichen Seelenstammes in der Seele Adams; c. Marc. II, 5. 9., de anima c. 41., u. a.) und unter eifriger Nachfolge eines Cyprian (mit seiner Behauptung eines contagium mortis antiquae in allen Menschgebornen; epist. 64. ad Fid., testimon. III, 54.); als Repräsentantin der anderen Seite vornehmlich die Alexandrinische Schule, in dem christlichen Stoicismus eines Clemens (Strom. II, 363.; III, 452 sq. 469.; IV, 535.; VI, 662.; Cohot. p. 69.; Qu. div. c. 21.) und in den immerhin ethisch großartigen Allegorieen (der Anerkennung eines μυστήριον τῆς γενέσεως in allen Menschen, doch nur als gefallenen himmlischen Wesen, der Betrachtung der Mosaischen Erzählung als symbolischer Darstellung ihres Falls und der Theorie eines Präexistenzianismus gegenüber der des Traducianismus) eines Origenes (T. XV, 23. in Matth.; c. Cels. IV, 40., u. a.). Bei Clemens tritt demgemäß, dem Gnosticismus gegenüber und dessen Satzungen von der Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft der Hyle, die Lehre von der unverlierbaren menschlichen Freiheit so in den Vordergrund, daß die von der menschlichen Verderbniß ihm fast verschwand, wenigstens nur Lehre von menschlicher Unvollkommenheit ward. Origenes aber redete in jener Richtung ja ernstlich von einer Verderbniß der menschlichen Natur, aber doch nur, insofern er eben in den Menschen gefallene himmlische Wesen sah; und wenn zur Ableitung aller geistigen Verschiedenheit aus der Verschiedenheit der Willensrichtungen ihm die Lehre vom freien Willen Grundlehre war, so forderte seine Annahme der Gemeinschaft mit Gott als einziger Quelle des Guten doch auch nothwendig eine Lehre von der Gnade.

V. Soteriologie.

Die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Lehre von einem ebenso wahrhaft göttlichen, als menschlichen Erlöser, bedingte den ganzen eigenthümlichen Charakter des Christenthums. Aber der volle Inhalt dieser

Lehre wurde erst im Kampfe erfaßt; zunächst jetzt vornehmlich einerseits gegen den judaistischen Ebionitismus, der im Christenthum nur eine Vervollständigung des Judenthums sah und daher auch die gewöhnliche jüdische Messiasidee, wonach er bloßer Mensch sei, auf Jesum übertrug; andererseits gegen eine dreifache gnostische Vorstellung; einmal die, wonach der höhere göttliche Geist des Erlösers, um den Menschen sich darstellen zu können, eine menschliche Scheinform angenommen habe (Doketismus); dann die, wonach das Menschliche in Christo zwar nicht bloßer Schein, doch aber eine höhere, nur scheinbar irdische Menschheit, ein σῶμα πνευματικόν oder ψυχικόν gewesen sei; endlich die, wonach zwar eine wahre Menschheit Christi, aber nun ganz getrennt von seiner Gottheit, also ein zwiefacher Erlöser, der eigentliche, göttliche, und der geringgeschätzte Mensch Jesus, mit dem erst (bei der Taufe) jener auf eine Weile sich vereinte, angenommen ward. Gegenüber diesem vierfachen Irrwesen ward dann sowohl einerseits die Gottheit Christi, als andererseits seine Menschheit in ihrer Einigung mit der Gottheit, bestimmter und kräftiger erfaßt, wenngleich, namentlich im letzteren Bezug, man doch noch nicht zu einer vollen begrifflichen Klarheit hindurchdrang. Die Lehre von einem wahrhaft göttlich menschlichen Erlöser wurde jetzt ausgesprochen und entwickelt zunächst von einem Ignatius (ep. ad Smyrn.) und Irenäus (adv. haer. III, 18 sqq.) besonders gegenüber dem Doketismus (wobei Irenäus III, 22. und V, 1. auch schon das Daseyn einer eigenthümlich menschlichen Seele in Christo bestimmt genug andeutet), und darauf auch von einem Tertullian gegenüber dem das seelisch-Menschliche in Christo leugnenden, die Menschwerdung Gottes nur in die Verbindung mit einem menschlichen Leibe setzenden Patripassianismus eines Praxeas (wobei Tert. das menschlich-seelische Bewußtseyn Christi als nothwendig zur Behauptung wahrer Gottheit, wie wahrer Menschheit, eines duplex status, non confusus, sed conjunctus in una persona, forbert; adv. Prax. c. 27 sqq., vgl. mit de carne Christi c. 11 sqq.); wogegen allerdings ein Justinus M. (apol. min. c. 10.), in seiner Annahme eines σῶμα, ψυχή und λόγος in Christo, des letzteren als des λογικὸν τὸ ὅλον gegenüber dem σπέρμα λογικόν in allen Menschen, sich unklarer äußerte, und ein Clemens v. Alex. (Strom. VI, p. 649.) in einer gekünstelten Vorstellung von einem den sinnlichen Affectionen nicht unterworfenen Leibe Christi zu doketisiren scheinen konnte. Demnächst bildet für die Geschichte der thetischen, wie antithetischen Entwicklung dieser Lehre Origenes eine Epoche. Die Theorie über die Verbindung des göttlichen Logos mit einer menschlichen Seele wußte er thetisch, in schärferer Sonderung der Eigenschaften göttlicher und menschlicher Natur, schärfer zu fixiren. Die Seele überhaupt sei das naturgemäße Organ des Logos, wie der Körper das der Seele; die höchste Bestimmung der Seele sei es, sich dem Logos ganz als Organ hinzugeben, und was bei gewöhnlichen Seelen nur in einzelnen Momenten geschehe, das sei bei Christo in der Seele, mit der zum Vollzug des Mittlergeschäfts zwischen dem Logos und allen übrigen Seelen der Logos sich verband, das Continuirliche gewesen, bei ihm nicht blos in κοινωνία, sondern in ἀνάκρασις (c. Cels. II, 9.; IV, 15.; de princ. II, 6.; IV, 31.; T. XIX, 5. in Joh.). So bestand denn auch die Menschheit Christi (T. XVI, 18. in Matth.; T. XVIII, 11. in Joh.; c. Cels. III, 23.) aus σῶμα, ψυχή und πνεῦμα (obwohl sie dann mittelst seiner Auferstehung eine das Leibliche zu einer Ubiquität göttlich umbildende Verklärung empfing; c. Cels. III, 42., Comm. in Matth. Opp. vol. III. p. 906.). Mit dieser bestimmter ausgeprägten Lehre von Christo (die ja nun aber freilich

schon auch wieder den Keim, mindestens die Gefahr anderen Irrthums, eines Zertrennens des Göttlichen und Menschlichen Christi in zwei Personen, in sich trug; vgl. c. Cels. II, 2.; T. XV, 24. in Matth., und Pamphili apol. pro Orig.) vermochte Origenes darauf auch antithetisch irrlehrerischen Fälschungen (er selbst den patripassianischen des Beryllus, gegen den die Verbindung des Logos mit einer menschlichen Seele jetzt synodal bestimmt ward [Socrat. h. e. III, 6.], und verwandten [Orig. T. XVI, 8. in Matth.]; seine Schule denen eines Sabellius, der das menschliche Bewußtseyn Christi speciell als Modification der göttlichen Kraft des Logos betrachtete, welcher Jesu Leib bis zur Himmelfahrt beseelte, und den noch ganz anderen eines Paulus von Samosata, welcher schlechthin nur eine vorzügliche Einwirkung der göttlichen Vernunft auf den Menschen Jesus annahm) kräftiger zu begegnen; worauf alsdann besonders die nothwendig werdende Polemik gegen den Manichäismus, welcher das Daseyn zweier Naturen in Christo (wie ers darstellte: einer Licht- und einer Finsterniß-Natur) doketisch geradezu leugnete, die Weiterentwicklung des kirchlichen Dogmas förderte.

Die Divergenzen über die Person Christi influirten nothwendig auch auf die Ansicht über Christi Werk. Auch den Gnostikern fehlte eine Lehre von der Erlösung ja keineswegs. Während sie aber in Speculationen und Phantasieen über die Erlösung des Universums sich ergingen, verlor ihnen die Erlösung die praktische Bedeutung; während sie (am grellsten Mani, dem Christus nichts anders ist als der Sonnengeist, welcher durch die ganze Natur den Läuterungsproceß treibt) die Erlösung auf physicalisches Gebiet versetzten, gaben sie das sittliche preis; während ihnen bei der Erlösung die Hauptsache war, was der Erlöser durch sein Erscheinen bewirkt, blieb die Erlösung (am verkehrtesten schier bei einem Basilides, der auch in Christi Leiden, wie in jedem, nur Strafe der eignen Sünde sah) außer aller Beziehung auf Sühnung allgemeiner Schuld und Strafe; während endlich sie dem Erlöser entweder nur einen Scheinkörper oder einen ätherischen beilegten oder doch einen Gegensatz fixirten zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in ihm, verlor ihnen derselbe alle Bedeutung als Beispiel. Gegen die Gnostiker waren mithin die wesentlich praktischen Momente der Erlösung von den Kirchenlehrern zu vindiciren. Sie erfüllten diesen ihren Beruf: mehr nach realistischer Seite hin ein Ignatius (ad Smyrn. c. 6.), Justinus (apol. maj. c. 6., dial. c. 13. 30.), nebst dem Verfasser der epist. ad Diognet., Irenäus (adv. h. II, 20.; III, 18 sq.; I, 2. 22.; V, 1. 47.), Tertullian (der zuerst auch den Ausdruck der satisfactio anwandte de pudic. c. 9., vgl. c. Marc. V, 7.); mehr nach idealistischer[1]) die Alexandriner (Clemens Cohort. p. 5.; Origenes c. Cels. I, 31.; VI, 68.; T. XVI, 8. in Matth.; T. XIX. in Joh. p. 256.); ohne daß sie jedoch so schon zu völlig systematischer Entwicklung wären geführt und gedrungen worden.

Dies praktisch lebendige Bewußtseyn der Erlösung belebte nun besonders auch den Glauben an eine Kirche; nur daß unter den jetzt obwaltenden Verhältnissen die äußere, sichtbare Kirche deren innere Wesenheit schon mannichfach zu verdecken begann. Angriffen theils seitens der Gnostiker, die das Wesen der

1) Selbst mit apokatastatischer Annahme einer Fortwirkung der Folgen der Erlösungsthat bis zur Reinigung aller Wesen und zur Tilgung alles Bösen; vgl. Clem. Strom. VII, 703 sq., und vorzüglich sodann Orig. T. VI, 34. und XXVIII, 14. in Joh., und T. V. in Rom. p. 568.

Kirche nur zu verunsichtbaren und einen widerchristlichen Gegensatz zwischen Esoterismus und Exoterismus aufzurichten trachteten, theils seitens mannichfacher Schismatiker begegnete man ernst, und in diesem Gegensatze war es eben, wo aufkeimend Irenäus und in voller Parrhesie Cyprian, er gegenüber den Principien der Novatianer, welche die Prädicate unsichtbarer Kirche ganz auf die sichtbare übertrugen, sich immer höher steigernde Grundsätze von Wesen und Autorität der Kirche bildete und geltend machte; Grundsätze, mit denen dann auch die Vorstellung von nothwendiger Repräsentation der Kircheneinheit in einer cathedra Petri zusammenhing, so fern auch Cyprian davon blieb, der repräsentirenden Kirche von Rom darum oberrichterliches Ansehen beizulegen. Je höher aber die Ansicht getrieben ward, welche so von der äußeren Kirche sich zu fixiren begann, um so erklärlicher und gerechtfertigter war nun auch eine zwiefache Opposition, welche theils, die kräftigere, von dem Montanismus mit seiner Idee von der Kirche als einem geistigen Vereine vom göttlichen Geiste erleuchteter Menschen gegenüber der katholischen Kirche als äußerlichem Organismus, theils, die lindere, von der Alexandrinischen Schule, gemäß deren schon an sich spiritualistischerer Richtung (Clem. Strom. VII, 715.; IV, 543.) und dem durch Lebenserfahrung geschärften Antihierarchismus eines Origenes insbesondere (T. XII, 10. 12. in Matth.), dagegen ausging.

Aehnlich wie in der Lehre von der Kirche, zeigt sich auch in der von den Sacramenten die älteste Kirche durchdrungen von der göttlichen Sache, die darin ihr zuging, ohne doch bereits zu klaren und festen Distinctionen kommen zu können. In dieser Richtung war den meisten Kirchenlehrern (einem Justinus M. dial. c. 13. 14. und apol. maj. p. 61., einem Irenäus adv. haer. III, 17. vgl. II, 22, selbst auch — trotz seiner einseitig subjectiven Polemik gegen die Kindertaufe — einem Tertullian de bapt. c. 4., besonders energisch und lebendig einem Cyprian ep. 1. ad Donat. und ep. 64. ad Fid., ja wesentlich auch einem Clemens v. Alex. Paedag. I. c. 6. p. 93.) Taufe und Wiedergeburt untrennbar eins, indem nur erst Origenes (T. VI, 17. in Joh. und T. XV, 23. in Matth.) ein Aeußeres und Inneres der Taufe zu unterscheiden begann; und in ähnlicher Weise stellt sich Origenes (T. XI, 14. in Matth., T. XXXII, 16. in Joh. und Ser. comm. in Matth. Opp. III. p. 898.), und in diesem Lehrstück annähernd auch schon Clemens (Paedag. I, 6. p. 102.; II, 2. p. 151.; Strom. V. p. 579.), auch zur Lehre vom Abendmahl, die übrigens (s. oben S. 136 f.) sonst von der gesammten alten, zumal ältesten Kirche, mit nur unbedeutend schwankender Ausdrucksweise nordafrikanischer Lehrer des beginnenden 3ten Jahrhunderts, durchaus schriftgemäß realistisch, wenn auch eben ohne schon begrifflich klare Fixirung, erfaßt und lebenskräftig behauptet ward.

In untrennbarem Connex mit der lebendigen Christologie stand endlich auch die Eschatologie der ersten christlichen Jahrhunderte. Mit aller Parrhesie, einerseits allem heidnischen Pantheismus in seinen mannichfachen Gestaltungen, andererseits der heidnischen Vorstellung von dem Jenseits entweder als einem Schatten=, oder als einem sinnlich üppigen Leben gegenüber, ward namentlich von den ausgezeichnetsten Lehrern alle Unsterblichkeit nur auf die Thatsache der Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben des Erlösers basirt, und zweifellos fest, trotzend allem Spott der Heiden und aller spiritualistischen Verdeutelung der Gnostiker, von einem Athenagoras und Tertullian in besonderen Schriften, von einem Methodius (Photius bibl. c. 234. und Epiphan. haer. LXIV, 12 sq.) selbst gegen einen Origenes (und seinen verklärten, nur aus dem dauernden

dynamischen Lebenskeime des jetzigen nach dem Gepräge der verklärten Seele hervorgebildeten Leib; de princ. II, 10., c. Cels. IV, 57. und libb. de resurr. fragm.), der Glaube an eine Auferstehung des Leibes erfaßt und vertheidigt. Dagegen waltete dann allerdings theils über einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, theils über die Vorseligkeit des millennii bei einem Theile der Kirchenlehrer dieser Zeit noch mannichfache Unklarheit. Ersterer ward nicht selten als ein für die meisten Seelen (nach Tertullian nur mit Ausnahme der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten und der christlichen Märtyrer) nur halb seliger oder halb unseliger Mittelzustand gefaßt (vgl. Tertullian. de anima c. 55 sq.)[1]); letzteres (das millennium) wurde mit Vorliebe besonders von dem Montanismus behauptet, und bekämpft im Grunde jetzt nur von der Alexandrinischen Schule (vgl. oben S. 205.).

Dritte Abtheilung.

Das vierte bis sechste Jahrhundert.

(Die Kirche seit Constantin dem Großen bis auf Gregor den Großen, J. 311—590.).

Erstes Capitel.

Ausbreitung des Christenthums.

§. 28.

Innerhalb des römischen Reichs.

Vgl. J. G. Hoffmann Ruina superstitionis paganae. Vit. 1738. 4. — H. G. Tzschirner Der Fall des Heidenth., herausg. von Niedner. Thl. I. Lpz. 1829. —[2]).

Seit dem 4ten Jahrhundert ward die äußere Lage der Kirche und des römischen Heidenthums eine andere, und mit ihr dann auch die heidnische Polemik und die christliche Apologetik.

I. Aeußere Lage der Kirche und des römischen Heidenthums.

1. Constantin[3]).

Durch das Friedensedict des (noch 311 gestorbenen) Kaisers Galerius war selbst den gewaltsamen Maßregeln des Maximinus gegen die

1) Dies die dann leicht fertige Brücke zur Vorstellung von einem dereinstigen Läuterungszustande (Tertullian. de anima c. 58.), gleichsam einem ignis purgatorius (nach Cyprian. ep. 52. und besonders den Sibyllinen und Clementinen), zumal im bedeutsam fördernden Streiflichte der Alexandrinischen ἀποκατάστασις (vgl. Clem. Strom. V, 549.; VI, 638.; VII, 706.; Origen. T. VI, 57. in Joh.; homil. 2. in Jerem.; de princ. II, 10.; Comm. in Ps. Opp. II. p. 580.), wenngleich doch von Origenes keinesweges zur allgemeinen Kirchenlehre gerechnet (vgl. de princ. I, 6, 1.; hom. 19. in Jerem.).

2) Ed. Gibbon (gest. 1794) in seiner wichtigen History of the decline and fall of the roman empire steht wesentlich auf dem heidnischen Standpunkte eines Eunapius und Zosimus.

3) S. Euseb. h. e. lib. IX. X. und de vita Constantini. — Vgl. Balduinus Constantinus M. Bas. 1556. Hal. 1727.; bezugsweise J. Burckhardt Die Zeit Constantins des Gr. Bas. 1853.; auch über diese und die folgende Zeit Rudelbach Christl. Biographie. I. S. 75 ff.

Kirche nur zu verunsichtbaren und einen widerchristlichen Gegensatz zwischen Esoterismus und Exoterismus aufzurichten trachteten, theils seitens mannichfacher Schismatiker begegnete man ernst, und in diesem Gegensatze war es eben, wo auffkeimend Irenäus und in voller Parrhesie Cyprian, er gegenüber den Principien der Novatianer, welche die Prädicate unsichtbarer Kirche ganz auf die sichtbare übertrugen, sich immer höher steigernde Grundsätze von Wesen und Autorität der Kirche bildete und geltend machte; Grundsätze, mit denen dann auch die Vorstellung von nothwendiger Repräsentation der Kircheneinheit in einer cathedra Petri zusammenhing, so fern auch Cyprian davon blieb, der repräsentirenden Kirche von Rom darum oberrichterliches Ansehen beizulegen. Je höher aber die Ansicht getrieben ward, welche so von der äußeren Kirche sich zu fixiren begann, um so erklärlicher und gerechtfertigter war nun auch eine zwiefache Opposition, welche theils, die kräftigere, von dem Montanismus mit seiner Idee von der Kirche als einem geistigen Vereine vom göttlichen Geiste erleuchteter Menschen gegenüber der katholischen Kirche als äußerlichem Organismus, theils, die lindere, von der Alexandrinischen Schule, gemäß deren schon an sich spiritualistischerer Richtung (Clem. Strom. VII, 715.; IV, 543.) und dem durch Lebenserfahrung geschärften Antihierarchismus eines Origenes insbesondere (T. XII, 10. 12. in Matth.), dagegen ausging.

Aehnlich wie in der Lehre von der Kirche, zeigt sich auch in der von den Sacramenten die älteste Kirche durchdrungen von der göttlichen Sache, die darin ihr zuging, ohne doch bereits zu klaren und festen Distinctionen kommen zu können. In dieser Richtung war den meisten Kirchenlehrern (einem Justinus M. dial. c. 13. 14. und apol. maj. p. 61., einem Irenäus adv. haer. III, 17. vgl. II, 22, selbst auch — trotz seiner einseitig subjectiven Polemik gegen die Kindertaufe — einem Tertullian de bapt. c. 4., besonders energisch und lebendig einem Cyprian ep. 1. ad Donat. und ep. 64. ad Fid., ja wesentlich auch einem Clemens v. Alex. Paedag. I. c. 6. p. 93.) Taufe und Wiedergeburt untrennbar eins, indem nur erst Origenes (T. VI, 17. in Joh. und T. XV, 23. in Matth.) ein Aeußeres und Inneres der Taufe zu unterscheiden begann; und in ähnlicher Weise stellt sich Origenes (T. XI, 14. in Matth., T. XXXII, 16. in Joh. und Ser. comm. in Matth. Opp. III. p. 898.), und in diesem Lehrstück annähernd auch schon Clemens (Paedag. I, 6. p. 102.; II, 2. p. 151.; Strom. V. p. 579.), auch zur Lehre vom Abendmahl, die übrigens (s. oben S. 136 f.) sonst von der gesammten alten, zumal ältesten Kirche, mit nur unbedeutend schwankender Ausdrucksweise nordafrikanischer Lehrer des beginnenden 3ten Jahrhunderts, durchaus schriftgemäß realistisch, wenn auch eben ohne schon begrifflich klare Fixirung, erfaßt und lebenskräftig behauptet ward.

In untrennbarem Connex mit der lebendigen Christologie stand endlich auch die Eschatologie der ersten christlichen Jahrhunderte. Mit aller Parrhesie, einerseits allem heidnischen Pantheismus in seinen mannichfachen Gestaltungen, andererseits der heidnischen Vorstellung von dem Jenseits entweder als einem Schattens, oder als einem sinnlich üppigen Leben gegenüber, ward namentlich von den ausgezeichnetsten Lehrern alle Unsterblichkeit nur auf die Thatsache der Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben des Erlösers basirt, und zweifellos fest, trotzend allem Spott der Heiden und aller spiritualistischen Verdeutelung der Gnostiker, von einem Athenagoras und Tertullian in besonderen Schriften, von einem Methodius (Photius bibl. c. 234. und Epiphan. haer. LXIV, 12 sq.) selbst gegen einen Origenes (und seinen verklärten, nur aus dem dauernden

dynamischen Lebenskeime des jetzigen nach dem Gepräge der verklärten Seele hervorgebildeten Leib; de princ. II, 10., c. Cels. IV, 57. und libb. de resurr. fragm.), der Glaube an eine Auferstehung des Leibes erfaßt und vertheidigt. Dagegen waltete dann allerdings theils über einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, theils über die Vorseligkeit des millennii bei einem Theile der Kirchenlehrer dieser Zeit noch mannichfache Unklarheit. Ersterer ward nicht selten als ein für die meisten Seelen (nach Tertullian nur mit Ausnahme der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten und der christlichen Märtyrer) nur halb seliger oder halb unseliger Mittelzustand gefaßt (vgl. Tertullian. de anima c. 55 sq.)[1]); letzteres (das millennium) wurde mit Vorliebe besonders von dem Montanismus behauptet, und bekämpft im Grunde jetzt nur von der Alexandrinischen Schule (vgl. oben S. 205.).

Dritte Abtheilung.

Das vierte bis sechste Jahrhundert.

(Die Kirche seit Constantin dem Großen bis auf Gregor den Großen, J. 311—590.).

Erstes Capitel.

Ausbreitung des Christenthums.

§. 28.

Innerhalb des römischen Reichs.

Vgl. J. G. Hoffmann Ruina superstitionis paganae. Vit. 1738. 4. — H. G. Tzschirner Der Fall des Heidenth., herausg. von Niedner. Thl. I. Lpz. 1829. —[2]).

Seit dem 4ten Jahrhundert ward die äußere Lage der Kirche und des römischen Heidenthums eine andere, und mit ihr dann auch die heidnische Polemik und die christliche Apologetik.

I. Aeußere Lage der Kirche und des römischen Heidenthums.

1. Constantin[3]).

Durch das Friedensedict des (noch 311 gestorbenen) Kaisers Galerius war selbst den gewaltsamen Maßregeln des Maximinus gegen die

1) Dies die dann leicht fertige Brücke zur Vorstellung von einem dereinstigen Läuterungszustande (Tertullian. de anima c. 58.), gleichsam einem ignis purgatorius (nach Cyprian. ep. 52. und besonders den Sibyllinen und Clementinen), zumal im bedeutsam fördernden Streiflichte der Alexandrinischen ἀποκατάστασις (vgl. Clem. Strom. V, 549.; VI, 638.; VII, 706.; Origen. T. VI, 57. in Joh.; homil. 2. in Jerem.; de princ. II, 10.; Comm. in Ps. Opp. II. p. 580.), wenngleich doch von Origenes keinesweges zur allgemeinen Kirchenlehre gerechnet (vgl. de princ. I, 6, 1.; hom. 19. in Jerem.).

2) Ed. Gibbon (gest. 1794) in seiner wichtigen History of the decline and fall of the roman empire steht wesentlich auf dem heidnischen Standpunkte eines Eunapius und Zosimus.

3) S. Euseb. h. e. lib. IX. X. und de vita Constantini. — Vgl. Balduinus Constantinus M. Bas. 1556. Hal. 1727.; bezugsweise J. Burckhardt Die Zeit Constantins des Gr. Bas. 1853.; auch über diese und die folgende Zeit Rudelbach Christl. Biographie. I. S. 75 ff.

Zwischen den nun alleinigen Herrschern Constantin und Licinius entstanden nur zu bald Grenzstreitigkeiten; nach einer (314) erlittenen Niederlage blieb Licinius im Nachtheil, und von jetzt ab ward er ein Anderer gegen die Christen. Er sah in ihnen geheime Freunde Constantins, lieh den Einflüsterungen der heidnischen Priester ein williges Ohr, und beschimpfte, drückte und quälte die Christen mannichfach, so daß selbst Märtyrerblut von neuem floß (Euseb. h. e. X, 8.; vit. Const. I, 51 sqq.; II, 1 sq.). Je mehr und mehr nahm der neu bevorstehende Krieg den Charakter eines Religionskrieges an. Licinius glaubte sich berufen, die Verehrung der alten Götter im Reiche wieder herzustellen, Constantin, dem Christenthume den Sieg zu verschaffen; während jener vor der Schlacht feierlichst den Göttern opferte, und Vertilgung ihrer Feinde, der Christen, gelobte, machte dieser die Kreuzesfahne zu seinem Panier (Euseb. vit. Const. II, 4 sqq. 16.). Constantin siegte, und siegte wieder (l. l. c. 17.), und wurde so 323 Herr des ganzen römischen Reichs[1]).

Seit diesem Zeitpunkte war der Kaiser von der Wahrheit des Christenthums und der Nichtigkeit des Heidenthums überzeugt, und er that nun auch Alles, seine Unterthanen in dem christlichen Bekenntnisse zu vereinigen. Wie er aber bis hieher Toleranz gegen das Heidenthum geübt hatte, in einem Gesetze namentlich von 319, wodurch er den öffentlichen heidnischen Cultus erlaubte (Cod. Theodos. L. IX. Tit. 16. c. 1. 2.), so auch ferner, nur hinfort nicht mehr in einem Grade, daß, wie er 321 noch (Cod. Theodos. X, 10, 1.) in manchen Fällen selbst die Anstellung der (doch schon 319 von ihm für superstitio erklärten) haruspicia befahl, die Toleranz in offenen Synkretismus ausgeartet wäre. Diese Grundsätze der Toleranz, verbunden jetzt mit entschiedenem Bekenntnisse zum Christenthume, zeigen sich besonders in der Proclamation, welche er, als er Herr von Asien geworden war, dorthin erließ (Euseb. vit. Const. II, 48 sqq.). Nur bei ganz speciellen Anlässen[2]), wenn ein Tempeldienst, wie in Phönizien, mit abscheulichen Ausschweifungen, oder, wie anderwärts, mit Priestertrug falscher Wunder verbunden war, befahl er die Zerstörung heidnischer Tempel (Euseb. vit. Const. III, 55 sq.), wie er denn auch die in Palästina an der Stätte des Todes Christi errichteten Götzentempel der Vernichtung übergab[3]). Doch wurde gegen Ende seiner Regierung seine Entrüstung gegen das Heidenthum thätlicher, und in einem seiner letzten Gesetze (das freilich wohl wenig zur Ausführung kam) verbot er den Heiden selbst förmlich die sacrificia publica (Euseb. vit. Const. IV, 23., und Cod. Theodos. XVI, 10, 2.). Wenngleich aber Constantin so

---

zehrt wurde, daß es von den Knochen und die Augen aus den Höhlen fielen (Euseb. h. e. IX, 10.). In der Zerrüttung seiner Sinnen rief er im Todeskampf öfters aus: „Ich war es nicht, sondern Andere haben es gethan" (Lactant. de mortt. perss. c. 49.). Endlich erkannte und bekannte er seine Schuld (Euseb. l. l.), und rief Christum um Erbarmen an (Lact. l. l.). So starb er [1 Cor. 11, 32.]. Er ward für einen Feind des Staats erklärt, und sein Geschlecht und Anhang ausgerottet (Euseb. l. l. c. 11.).

1) Den Licinius ließ er, unedel genug, nun hinrichten (Euseb. vit Const. II, 18.), und in späterem Argwohn selbst dessen Sohn, seinen eignen Neffen.

2) Nächstdem daß manche einzelne Denkmäler der Kunst aus heidnischen Tempeln zur Ausschmückung der Residenz gebraucht wurden (Euseb. vit. Const. III, 54.).

3) Seitdem hieß auch Aelia Capitolina wieder Jerusalem.

und anderweit seinen Eifer für die christliche Kirche und den Ernst seiner Religiosität an den Tag legte — (hätte der öfters so schwache große Kaiser, der in der Leidenschaft selbst Mörder an seinem Sohne Crispus und dessen Stiefmutter hatte werden können, nur nicht so sehr des freimüthig christlichen Wortes eines durch glänzendes Wirken im Großen und Aeußeren unbestechbaren Seelsorgers im scheinbar Kleinsten und Innersten entbehrt!) —: so konnte er doch in seinem ganzen Leben nie einem vollständigen christlichen Gottesdienste beiwohnen; denn erst unmittelbar vor seinem Tode, Pfingsten 337, ließ er auf einem Schlosse bei Nikomedien (vom Bischof Eusebius von Nikomedien in Gegenwart vieler anderen Bischöfe) sich taufen (Euseb. vit. Const. IV, 61 sqq.). Er meinte es ja wohl aufrichtig, wenn er dabei bekannte, daß er von nun an, wenn ihn Gott erhalte, sich Gottes würdige Gesetze des Lebens geben werde (l. l. c. 62.). Nach der Taufe wollte er seinen kaiserlichen Mantel nicht mehr tragen, sondern behielt die weißen Taufkleider an, und verschied noch vor Verlauf des Festes, in gläubiger Zuversicht auf das göttliche Erbarmen, in seinem 65sten Jahre.

Constantins Sohn, Constantius, seit 337 Kaiser und allein, nach dem Tode seiner Brüder Constantin II. (gest. 340) und Constans, seit 350, gest. 361, verfuhr durchgreifender in der Unterdrückung des Heidenthums[1]), und er that dies desto gewaltsamer, angestachelt freilich auch durch andere fanatische Christen[2]), je loser die Bande waren, die sein Inneres ans Evangelium knüpften. Schon 341 gab er das Gesetz (Cod. Theodos. XVI, 10, 2.): Sacrificiorum aboleatur insania, und 346, sowie ähnlich 350, 353, 356, wiederholte er dies Gesetz, den Uebertretern die Todesstrafe bestimmend[3]) und die Schließung der Tempel gebietend. Manche heidnische Tempel, vom Kaiser Bischöfen geschenkt, wurden jetzt christliche Kirchen, nicht wenige aber wurden auch zerstört, und nur wichtige Denkmäler der Kunst oder der Geschichte nahm der Kaiser in Schutz. Indeß schonte er doch gerade in Rom selbst heidnische Institutionen, um die alten patricischen Geschlechter, denen die heidnischen Sacra schon um der großen politischen Erinnerungen willen theuer waren, nicht allzusehr zu erbittern; und gerade in Rom selbst behielt darum das Heidenthum noch immer bedeutende Kraft.

2. Julianus Apostata[4]).

Ein „christliches" Bekenntniß, wie das des Kaisers Constantius, mußte

---

1) Vgl. S. T. Rüdiger De statu et conditione paganorum sub. impp. christianis post Constantinum. Vratisl. 1825.

2) Selbst ein Jul. Firmicus Maternus in seinem an Constans und Constantius gerichteten Buche de errore profanar. rell. konnte die Kaiser auffordern, nur nach dem Muster Israels gegen die Canaaniter zu handeln.

3) Und in der That fielen selbst Manche als Opfer ihrer Anhänglichkeit an die alten Sacra. Vgl. Ammian. Marcellin. XIX, 12.

4) Vgl. A. Neander Der Kaiser Julian und sein Zeitalter. Lpz. 1812; und Dess. K.-G. II, 1. (1828.) S. 73—140. — C. H. van Herwerden De Jul. imp. rel. chr. hoste eodemque vindice. Lugd. B. 1827. — G. F. Wiggers Julian der Abtrünnige, in Illgen Zeitschr. f. d. hist. Theol. Neue F. Bd. I. St. 1. S. 115 ff. — Bezugsweise auch W. S. Teuffel De Jul. imp. rel. chr. contemtore et osore. Tub. 1844. und D. Strauß Der Romantiker auf d. Thron der Cäsaren. Mannh. 1847.

nothwendig eine Reaction der noch mächtigen Heidenparthei im römischen Reiche hervorrufen. Sie erfolgte durch den Kaiser Julianus Apostata, unter dem das Heidenthum im römischen Reiche noch einen letzten Versuch machte, sich ein erkünsteltes Leben zu geben, um das Christenthum zu überwinden.

Julian, Constantins des Großen Neffe, welcher als Kind seine nächsten Verwandten als Opfer des Argwohns des Constantius hatte fallen sehen, lernte, einsam und argwöhnisch von elenden Erziehern für den geistlichen Stand gebildet, bald die gegenwärtige Lage der Dinge mit einer geheimen Erbitterung anblicken, und ein von einem gehaßten Hofe ihm aufgedrungenes Christenthum konnte in seinem Herzen nicht wurzeln. Abschriften von den Reden des berühmten Christenfeindes Libanius (Julians späteren Lobredners) gaben seit seinem 20sten Jahre (351) zu Nikomedien seiner Gesinnung eine entschieden heidnische Richtung; die durch die erlittene gewaltsame Unterdrückung enthusiasmirte Heidenparthei suchte auf alle Weise den kaiserlichen Jüngling in ihr Interesse zu ziehen, und der Glanz des phantastisch-speculativen und magischen Mysticismus der heidnischen Platoniker in Jonien ergriff einen Mann von seiner Eigenthümlichkeit mächtiger und tiefer, als eine Religion der Demuth und Selbstverleugnung, die er zwar allerdings aus dem N. T. kennen lernte, in seinem ungebrochenen Selbstgefühl aber nicht zu fassen vermochte, und deren erheucheltes äußeres Bekenntniß ihm sein Herzensheidenthum nur noch theurer machte. Erst im J. 361 indeß, von den Legionen in Gallien (zu Paris) zum Kaiser ausgerufen, legte er offen die Maske ab; während er gegen den Orient vorrückte, starb Constantius, und als alleiniger Herrscher bot nun Julian alle Kraft und Kunst zur Wiederherstellung des Heidenthums auf.

In Julian erscheint so die Reaction des Heidenthums gegen das zur Weltherrschaft gekommene Christenthum. War nicht vielleicht dieser Sieg ein zufälliger, durch menschliche Gewalt und List? So gelte es noch einmal einen Wettgang mit dem neuen Princip; und Kaiser, Philosoph und Priester vereinigten sich in Julian, damit er Restaurator des Geistes werde, aus dem die unsterblichen Werke der antiken Cultur und Literatur hervorgegangen waren. Gewiß, zuletzt würde er nicht zögern, auch seine politischen und militärischen Kräfte gegen die neue Lehre in die Wagschale zu werfen; aber vor Allem kam es ihm auf Wiederbelebung des alten Sinnes, auf Hemmung der Auflösung an. Die welthistorische Bedeutung des Christenthums sollte verneint, es auf die Stufe des Conventikels zurückgedrängt, ihm alle innere Berechtigung eines weltüberwindenden Princips abgesprochen werden. — In diesem Sinne und Streben verrichtete Julian das kaiserliche Amt eines Pontifex maximus mit unerhörtem Eifer. So sehr er in den Ausgaben für seinen Hofhalt kargte, so war ihm (in seiner längeren Residenz zu Antiochien namentlich) für Darbringung von Opfern doch kein Aufwand zu groß. Hunderte von Stieren ließ er zu den Opfern schlachten, und es war seine Freude, sei es auch nur mit einem Gefolge von alten Weibern, den Priestern mit eigner kaiserlicher Hand die Opferthiere zuzuführen. Bei den heftigsten Regengüssen sah man ihn wohl, durch ein lautes Lebehoch geehrt und geärgert, unter freiem Himmel am Altar, während alle Uebrigen unter dem Tempeldache Schutz suchten. Daneben strebte er auch innerlich das Heidenthum

aus dem Christenthume zu reformiren. Er zwang die christlichen Armenanstalten und eine Art Bußdisciplin dem Heidenthum auf, und ließ — als Vertretung christlicher Predigt — die heidnisch-platonischen Priester im Prunkgewande dem Volke ihre mystischen Erklärungen der alten Mythen verkündigen. Das Christenthum selbst aber wollte er, philosophischer Toleranz sich rühmend, und durch Geschichte und Politik gewitzigt, nicht durch blutige Verfolgung, sondern, wie er meinte, sicherer durch List untergraben und stürzen. Darum gewährte er allen christlichen Partheien und Secten Duldung, damit so sie sich unter einander selbst aufrieben; darum verbot er den Christen, Schulen der Literatur zu halten und die alten Classiker ihrer Jugend zu erklären, damit sie in Unwissenheit versinken oder heidnische Lehrer gebrauchen sollten; darum auch erlaubte er den Juden —, deren alterthümliche Volksreligion er achtete —, um die Christen höhnend zu kränken und Jesu Weissagung vermeintlich zu vernichten, den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem. Viele Mühe und Kosten verwandte er durch seinen Statthalter Alypius zu dem letzteren Zweck; aber — dies erzählt selbst ein Heide[1]), Ammianus Marcellinus hist. XXIII, 1.; vgl. Gregor. Naz. orat. IV., Chrysost. homil. III. adv. Jud., Socrat. h. e. III, 20; Sozom. V, 22.; Theodoret. III, 15.; Julian. ep. 21. — furchtbare Feuermassen und Erdbeben zerstörten dreimal wieder den angefangenen Bau, und erschrocken verließen die Juden die öde Stätte und zerstreuten sich wieder[2]). Wie am glänzendsten hier, so wurde indeß der Uebermuth des Kaisers überall gebeugt; je mehr er aber so erfuhr, daß das Heidenthum todt war und blieb, und je mehr durch seinen eitlen Eifer er selbst dem Spotte sich aussetzte[3]), um so höher stieg seine Erbitterung gegen das Christenthum[4]), und leicht hätten die unter seinem Regiment erumpirenden blutigen Verfolgungen in einzelnen Gegenden, die der Kaiser nie nachdrücklich genug mißbilligte[5]), in eine neue allgemeine über-

---

1) Ein Schriftsteller, dessen Partheilosigkeit und Glaubwürdigkeit unantastbar ist. Vgl. Heyne Censura ingenii et hist. Amm. Marc., in Matthiae Miscell. philol. I. p. 291 sqq.

2) „Cum — berichtet Ammianus — rei fortiter instaret Alypius juvaretque provinciae rector, metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum; hocque modo, elemento destinatius repellente, cessavit inceptum.“ Ob diese Thatsache erfolgte unter Einwirkung natürlicher oder übernatürlicher Ursachen, dürfte gleich gelten. Warum indeß warf der Berg keine Flammen aus, als er unter Titus unterminirt ward, warum nicht, als Hadrian dem Jupiter Capitolinus an derselben Stelle einen Tempel, und Omar der Moschee bauete? — Trotz jenes Ereignisses übrigens konnte 14 Jahrhunderte darnach Friedrich dem Großen „als einem Julian“ von d'Alembert dieselbe Zumuthung gemacht werden, an deren Ausführung Julian zu Schanden geworden war (Oeuvres posth. de Fréderic. T. XIV. p. 183. ed. Berl.). Vgl. Heubner Art. Jerusalem, im Suppl.-Heft zu Büchners Concord. Halle 1845. S. 45 f.

3) Als Julian das alte Fest des Apollo Daphnicus in seiner Antiochenischen Residenz zum ersten Male nach so langer Zeit wieder feiern ließ, hoffte er nicht wenig. Aber nur Ein Priester erschien, der eine Gans opferte.

4) Er sprach dieselbe auch in seinen Schriften aus. Außer seinem großen antichristlichen Werke hat er eine sarkastische Vertheidigungsschrift gegen die Schmähungen der Antiochener (Misopogon — Anspielung auf des Kaisers langen Bart), Reden und Briefe verfaßt.

5) Hatte er doch auch strenge Bestrafung der Christen angeordnet, durch welche die auf kaiserlichen Befehl bei Antiochien ausgegrabenen (weil angeblich hier störenden) Gebeine des Märtyrers Babylas mit feierlichem Gesange (Ps. 97, 7.) von neuem bestattet worden waren. (Ein

gehen können, wäre nicht der jugendliche Kaiser im 21sten Monate einer thatenreichen Herrschaft, nach einem rastlosen vergeblichen Leben, schon 363 im Perserkriege gefallen. Mit seinem Todesrufe (nach einer Tradition bei Sozomen. h. e. VI, 2.; Theodoret. h. e. III, 20. [25].): „Galiläer, du hast gesiegt!" war das ganze mühselig aufgerichtete Werk auf einmal wieder zunichte.

3. Seit Julian.

Seit Julian (unter den heidnischen Kaisern dem letzten) wurde die Reihe der christlichen Kaiser nun nicht mehr unterbrochen, und die Kirche wuchs jetzt ungehemmt, still, aber mächtig, am intensivsten unter der Aegide kaiserlicher allgemeiner Toleranz. Jovianus (gest. 364) verbot nur diejenigen heidnischen Opfer, die zu magischen Zwecken veranstaltet wurden, handelte aber sonst entschieden nach tolerantem Princip, und seine Nachfolger, Valentinianus I. im Occident (gest. 375) und Valens im Orient (gest. 378), folgten seinem Grundsatze. Ersterer gab sogleich 364 das Gesetz, daß jeder die Religion, von der er überzeugt sei, frei solle ausüben dürfen (Cod. Theod. IX, 16, 9.). Und doch breitete gerade unter seiner Regierung sich das Christenthum durch innere Kraft so mächtig aus, daß er zuerst in einem Gesetze von 368 (Cod. Theod. XVI, 2, 18.) das Heidenthum als religio Paganorum bezeichnen konnte, und in nicht vielen alten hohen Familien sich heidnischer Glaube und Brauch noch hielt. Sein Sohn Gratianus (gest. 383) wies (nach Zosim. IV, 36.) darauf zuerst unter den Kaisern den Schmuck eines Pontifex maximus zurück, obgleich er (nach Auson. gratiar. act. pro consulat.) den Titel noch beibehielt, und er war es dann auch, der den einst schon von Constantius gestürzten, von Julian aber wiederhergestellten Altar der Victoria vor der Römischen Curie von neuem fortzuschaffen sich bemüßigt und gedrungen sah. Seine antipaganischen Verordnungen bestätigte Valentinian II. auf Ambrosius' Mahnung, sie unter Theodosius' Einfluß in Gesetz und Praxis noch schärfend, und erst unter diesem Theodosius I., dem Großen, (seit 379 nach dem Tode des Valens im Orient Kaiser, und alleinigem Herrscher nach Valentinian's II. im Occident Tode 392)[1]), wurden nun wieder strengere Maßnahmen zur Unterdrückung heidnischen Götzendienstes getroffen. 386 befahl der Kaiser die Schließung der Tempel im östlichen Asien und in Aegypten, und jetzt mehrten sich denn auch Gewaltthaten christlichen Volkes gegen heidnische Stätten. Zu Alexandrien wurde in Folge eines blutigen Volkskampfes 391 das geheimnißvolle prächtige Serapeion zerstört[2]). Noch schärfere kaiserliche Edicte zur Vernichtung des heidnischen Cultus folgten dem nach; 392 (Cod. Theod. XVI, 10, 12.) ward jede Art des Götzendienstes selbst als Majestätsverbrechen bezeichnet, und Theodosius' Söhne und Nachfolger (in dem seit 395

---

junger Christ Theodorus hatte um deswillen standhaft die Folter erduldet; — derselbe, der später dem Presbyter Rufinus erzählte, wie er dabei unter allem Schmerz einen Jüngling neben sich stehen gesehen, der ihm den Schweiß abtrocknete und ihn mit frischem Wasser begoß; Rufin. vers. Euseb. h. e. X, 36.)

1) Vgl. J. H. Stuffken De Theodosii M. in rem christianam meritis. Lugd. Bat. 1828. (Auch Fléchier Hist. de Théodose le Grand. Par. Nouv. ed. 1776.).

2) Vgl. Rufin. h. e. XI, 22—30.; Socrat. h. e. V, 16.; Sozom. VII, 15.

getheilten Reiche) gingen in dieser Richtung fort. Honorius im Occident befahl (Cod. Theod. XVI, 10, 16.) Zerstörung der Tempel auf dem Lande, und schloß, trotz einer Proclamation allgemeiner Religionsfreiheit 409, 416 die Heiden von Staatsämtern aus. Nur niedrigste Rücksichten ließen den Arcadius im Orient[1]) etwas gemäßigter auftreten. Doch blieben auch unter ihm, wie unter seinem Nachfolger Theodosius II., Gewaltthaten des Volks und der Mönche (wie die Ermordung der Hypatia nach Socrat. h. e. VII, 15.) ungeahndet, und 423 konnte der Cod. Theod. XVI, 10, 22. voraussetzen, daß es im röm. Orient Heiden nicht mehr gebe. In der That waren auch schon jetzt dort die sichtbaren Spuren des Heidenthums verschwunden; doch fanden die letzten Reste desselben, zum Theil in christianisirtem Gewande[2]), dort erst im 6ten Jahrh. ihren Untergang. In der Stille war bis dahin das Heidenthum noch immer genährt worden hauptsächlich durch die neuplatonische Schule zu Athen und einzelne ausgezeichnete Lehrer derselben[3]). Im römischen Occident dagegen pflanzten sich Anhänger des Götzendienstes, ungerecht genug, das Unheil des römischen Reichs[4]) den Christen Schuld zu geben, und aus den Einfällen der Barbaren immer neuen Muth schöpfend, offen oder geheim bis ins 7te Jahrh. fort[5]). Die stets sich erneuende Hoffnung dieser Heidenparthei auf die Völkerzüge der germanischen Stämme ward freilich durch deren meist schnellen Uebertritt zum Christenthum getäuscht, und schon König Theodorich verbot bei Todesstrafe die Götzenopfer. Doch erst zu und nach Gregors des Großen Zeit sank in Sicilien, Sardinien und Corsica der letzte heidnisch occidentalisch römische Rest.

II. Schriftliche heidnische Polemik und christliche Apologetik.

1. Die veränderte Stellung des Christenthums im römischen Reiche führte jetzt natürlich auch eine veränderte Gestalt der heidnischen Polemik mit sich. Die meisten literarischen Christengegner, meist neuplatonischer Anregung folgend, statt wie früher direct das Christenthum anzugreifen, forderten — im Bewußtseyn innerer und äußerer Schwäche, in einer Polemik, die ihr eignes Gericht war — nur für Christenthum und Heidenthum dieselbe Anerkennung. Während neuplatonische Gegner früherhin gerade das Christenthum von ihrem Eklekticismus gänzlich ausgeschlossen hatten, so erkannten mehrere solche jetzt, durch die Lage des Heidenthums veranlaßt, auch das Göttliche im Christenthum an, und verlangten, Christenthum und Heidenthum als subjective Erzeugnisse des Menschengeistes auf Eine Stufe stellend, nur für das Heidenthum gleiche

1) Hier hatte freilich schon die Zerstörung des Serapeion, nach welcher die heidnischen Aegyptier, alter Weissagung zufolge, Versinken der Erde ins Chaos erwarteten, den Sturz des Heidenthums bezeichnet. — Vgl. Chastel Hist. de la destruct. du paganisme dans l'empire d'orient. Par. 1850.

2) Als Hypsistarier, Euphemiten, Coelicolae (§. 40.).

3) So insbesondere Proclus 412 bis 487 und dann noch im 6. Jahrh. Simplicius, dessen Vorlesungen Kaiser Justinian 529 verbot, und der nebst anderen Philosophen darauf nach Persien floh.

4) Rom selbst und das Westreich fiel 476 als Beute Odoacers, Königs der Heruler.

5) Vgl. A. Beugnot Hist. de la destruction du paganisme en occident. Par. 1835. 2 Voll.

Rechte, weil durch die bei dem verborgenen Wesen der Religion so natürliche Mannichfaltigkeit der Religionsformen — als sei die Wahrheit nicht eine einige — Gott ja am meisten geehrt werde. So der Redner Themistius (der berühmte Paraphrast des Aristoteles; gest. 390), in den Worten, welche er bei der Feier des vom K. Jovian angetretenen Consulats zu ihm sprach, um ihn in den Grundsätzen einer Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte und einer daraus fließenden Duldsamkeit in Beziehung auf die Religion zu bestärken, so wie in einer ähnlichen Rede an K. Valens; desgleichen auch der Staatsmann, der Praefectus urbi Qu. Aurel. Symmachus gegen 400, in seinem, die Wiederherstellung des Altars der Victoria vor der Römischen Curie (ob. S. 234) bezweckenden Berichte an K. Valentinian II. vom J. 384 (Symmach. epistolar. X, 61.), worin er u. A. den Kaiser auffordert, seine Privatreligion von der religio urbis zu unterscheiden, und erklärt, daß, da nun einmal die Erkenntniß der göttlichen Dinge den Menschen verschlossen sei, und auf Einem Wege man nicht zu einer so verborgenen Sache gelangen könne, man doch am besten thue, dem zu folgen, wobei die Väter in so vielen Jahrhunderten sich so wohl befunden hätten.

Daneben indeß gab es auch noch immer gehässigere Gegner des Christenthums. An ihrer Spitze erscheint der Kaiser Julianus selbst in seinen drei Büchern gegen das Christenthum[1]), dem einzigen direct gegen das Christenthum gerichteten größeren Werke dieser Jahrhunderte, worin er mit philosophischer Bitterkeit alle Vorwürfe gegen das Christenthum und seine Lehren und Bekenner häuft, die ihm sein bibel- und geschichtskundiger Haß des Evangeliums und ein ungebrochenes Herz und heidnischer Verstand an die Hand gab. Dem Julian ist das Christenthum nichts als das Product der schlechten und falschen Elemente, die aus Judenthum und Heidenthum in Eins zusammengeflossen. Aus dem Judenthum ist die ἀθεότης eingedrungen und die Tollkühnheit des Glaubens, aus dem Heidenthum das Element des Anomismus. So ist ihm das Christenthum eine Emancipation vom Ernst der Religion[2]); es ist das Bequeme, das Fertige, Idiotische, während das Heidenthum im wahren Sinne das Ernste und Tiefe, welches Entsagung, Mühe und Arbeit fordert. — Zu den gehässigen Gegnern gehört außerdem auch der gleichzeitige unbekannte Verfasser (wahrscheinlich ein Rhetor) des mit Unrecht dem Lucian zugeschriebenen Dialogs Philopatris, welcher eine Verspottung der Dreieinigkeitslehre und des christlichen Mönchsthums enthält[3]), und der Redner Libanius (gest. 395), der zwar in seiner an Theodosius I. gerichteten merkwürdigen Schutzrede für die Tempel (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) als Platoniker gemäßigt auftritt, und mitunter selbst Treffendes sagt[4]), sonst aber in seinen Reden häufig genug satyrische und boshafte Bemerkungen gegen das Christenthum macht. — Eine gehässige polemische Absicht gegen das Christenthum endlich hatten auch die Historiker

---

1) Bedeutende Fragmente davon in der Widerlegungsschrift des Cyrillus.

2) Zum Beweis dafür führt er den Artikel von der Vergebung der Sünde an.

3) Der Dialog stellt die christlichen Mönche als solche, die von dem Ausgange des Unternehmens des K. Julian nur Ungünstiges weissagten, und also an dem öffentlichen Unglück ihre Freude hätten, als Feinde des Vaterlandes dar; daher sein Name.

4) Zwang sei ja selbst durch christliches Religionsgesetz verpönt; das Volk besuche jetzt statt der Tempel die Kirchen, und sei doch ein heidnisches Volk nur mit christlichem Schein.

Eunapius und Zosimus im 5ten Jahrh., indem sie nachzuweisen suchten, daß durch den Sturz der alten Götterverehrung und die Ausbreitung des Christenthums der Fall des römischen Reichs herbeigeführt worden sei[1]).

2. Auf der anderen Seite ließ mit dem nunmehrigen Aufhören des äußeren Kampfes des römischen Heidenthums gegen die Kirche auch die unmittelbar apologetische Thätigkeit der christlichen Wissenschaft nach[2]). Gleichwohl rief gerade erst diese Zeit der Ruhe, gleichsam resumirend und resultatziehend, noch die größten literarischen objectiv apologetischen Werke hervor; die günstigere äußere Stellung des Christenthums und die mehrere Moderation seiner Gegner hatte Schwert und Schild christlicher Apologetik nicht rosten gemacht, und eine lange Reihe von Apologeten, so ungleich die geistige Macht und Gabe, wie die Unmittelbarkeit apologetischer Tendenz bei den einzelnen auch ist, trat hervor.

Die Reihe im 4ten Jahrh. eröffnet L. Cölius (Cäcilius) Lactantius Firmianus aus Italien, ein Schüler des Arnobius, dessen Eigenthümlichkeiten er ziemlich treu angenommen und bis zum Anschein manichäischer Meinungen gesteigert hat[3]), eine Zeitlang Erzieher des Crispus (S. 231), des unglücklichen Sohnes Constantins, und in dessen Unglück verwickelt, gest. um 330; wegen der Schönheit seiner Sprache Cicero christianus genannt. Sein Hauptwerk ist das von ihm noch als Rhetor zu Nikomedien während der Diocletianischen Verfolgung verfaßte apologetische Werk Institutionem divinar. libb. VII (meist Abhandlungen über das Wesen und Wirken des Christenthums)[4]), wovon er selbst auch einen Auszug (l. VI. VII.) geliefert hat. Außerdem ist er der Verfasser zweier Abhandlungen von der Vorsehung: de ira Dei und de opificio Dei vel de formatione hominis, sowie aller Wahrscheinlichkeit nach[5]) des historisch apologetischen Werks[6]) de mortibus persecutorum[7]). — Auf ihn folgt[8]) Eusebius Pamphili (vgl. S.

---

1) Dieser historischen Polemik eines Zosimus und Eunapius setzten die Christen mit Recht die Behauptung und die Erfahrung entgegen, daß das Christenthum, aufrichtig angenommen und treu geübt, allezeit nicht einen destructiven, sondern einen conservativen und recreativen Einfluß auf alle nicht sündlichen Verhältnisse äußere, daß jenes Unheil des römischen Reichs aber das natürliche Strafgericht sei für eine unendliche Reihe den Zorn Gottes provocirender widerchristlicher Thatsachen.

2) Sie ging mehr in die dogmatische und polemische über.

3) Vgl. Overlach Die Theologie des Lactanz, in der Dorpater Zeitschr. f. Theol. 1862. H. 1 ff.

4) Spyker De pretio institutionibus div. Lact. statuendo. Lugd. B. 1816.

5) Trotz der neueren Leugnung dieser Autorschaft in Burckhardt Die Zeit Constantins. 1853. Vgl. dagegen Rudelbach in der Zeitschr. f. die luth. Th. 1856. S. 754.

6) Zum Erweise der Göttlichkeit des Christenthums aus dem schrecklichen Ende aller seiner kaiserlichen Verfolger.

7) Lact. Opp. ed. J. L. Bünemann. Lips. 1739. 8.; Le Brun et Dufresnoy. Par. 1748. 2 Voll. 4.; u. A.; neuerdings auch O. F. Fritzsche. Lips. 1842. 44. 2 Voll., als der Gersdorfischen Bibliotheca patr. eccles. lat. sel. T. X. XI.

8) Denn nur beiläufige Erwähnung verdient ein Zeitgenosse des Lactantius, der auch nicht ohne eine apologetische Tendenz geschrieben und auch in linguistischer Hinsicht an jenen erinnert, der spanische Presbyter Juvencus unter Constantin, der Verfasser seiner Historiae evangelicae libb. IV (hauptsächlich nach Matthäus) in latein. Hexametern.

169)[1]), der gelehrte und friedliebende, doch einiger Hinneigung zum Arianismus nicht ohne Grund verdächtige Bischof von Cäsarea in Palästina, gest. 340, der Verfasser der kirchenhistorischen Werke (oben S. 6)[2]), und zugleich zweier apologetischen, welche Ein umfangreiches Ganzes bilden: zuerst eines einleitenden Werkes als Vorbereitung zum christlichen Unterricht, einer den Clementinischen Stromaten ähnlichen literarischen Sammlung, *Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ* (Praeparatio evangelica) in 15 BB., und sodann einer ausführlichen Erörterung der christlichen Lehre, *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* (Demonstratio ev.) in 20, aber nur 10 erhaltenen BB. Außerdem besitzen wir von Eusebius ein apologetisches Einzelwerk contra Hieroclem; ein anderes contra Porphyrium (20—30 BB.) ist verloren gegangen[3]). — Sodann Athanasius, Bischof von Alexandrien, gest. 373, welcher wahrscheinlich noch als jugendlicher Diakonus sein durch Originalität, Kraft, Tiefe und Klarheit ausgezeichnetes apologetisches Doppelwerk geschrieben hat, seinen *Λόγος κατὰ ἑλλήνων* und seine darauf gefolgte Darstellung der christlichen Lehre unter dem Titel *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*[4]). — Hierauf Jul. Firmicus Maternus, ein unter Constantius zum Christenthum übergetretener Heide, Verfasser eines Buchs de errore profanarum religionum[5]). — Endlich noch im 4ten Jahrh. Ambrosius, der hochangesehene Bischof von Mailand, gest. 397, und der spanische Dichter Prudentius[6]) (um 400), insofern beide, ersterer Epist. 17. 18. ad Valentini-

---

1) Vgl. C. G. Haenell Commentatio de Eusebio Caesareensi religionis christ. defensore. Gott. 1844.

2) Auch einer *ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή* in 11 BB., die bis auf Fragmente (zu denen auch wohl der Anhang zum 8ten B. der Kirchengesch., de martyribus Palaestinae lib., gehören dürfte) verloren gegangen ist.

3) Nächst all diesem ist dann Eusebius auch noch Verfasser dogmatischer Schriften contra Marcellum libb. II und (ebenfalls gegen Marcellus) de ecclesiastica theologia libb. III, und nicht weniger exegetischen, nehmlich *περὶ τῶν τοπικῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ* (ed. von J. Clericus Onomasticon urbium et locorum S. S., und als Eus. Pamph. Onomasticon urb. cet. graec. et lat. von F. Larsow et G. Parthey. Berol. 1862.; — der erste Theil dieser Schrift aber, eine allgemeine Uebersicht der Geographie von Paläst. und besonders Jerus., ist verloren), Canones sacror. evangelior. X (zum Behuf einer Harmonie der Evv.) nebst einem vorausgeschickten Schreiben (die Schr. de evv. dissonantia aber ist verloren), und bis auf Fragmente verloren gegangener Commentarien, namentlich Comm. in Cant. Canticor., in Psalmos, in Esaiam, in Lucam (Montfaucon Collectio nova patr. graecor. Par. 1707. T. I. II.). Eclogar. propheticarum de Christo libb. IV sind aus einem Wiener Codex neuerlich edirt worden von Th. Gaisford. Oxon. 1842. 8. — Eine würdige Gesammtausgabe aller Werke des Eusebius fehlt bis daher. Ausgg. der histor. Schrr. s. oben S. 16. Die Praepar. ev. ed. Vigerus (nebst den Schrr. gegen Hierocles und Marcellus) Par. 1628. f., uud neuerlich F. A. Heinichen. Lips. 2 Voll. 8. 1842.; die Demonstr. ev. c. not. R. Montacutii. Par. 1628. f. (ein Supplement zur letzteren Ausg. Fabricii delectus, ob. S. 99. Anm. 6.).

4) Die blühende Sprache in diesen beiden apologetischen Schriften im Vergleich mit Ath.'s späteren Werken zeigt, daß erstere aus seiner Jugendzeit herrühren, wozu auch manche historische Data darin stimmen (vgl. *Λόγος* c. 9.). Man erkennt so zugleich daraus, daß der eigenthümlich fixirte Lehrbegriff des Athanasius keinesweges erst etwa Frucht des Arianischen Streits war.

5) Ed. F. Münter Havn. 1826. — Vgl. M. Hertz De J. Firm. Mat. Havn. 1817., und oben S. 231. Anm. 2.

6) Aur. Prudentii carmina rec. et expl. Th. Obbarius. Tub. 1845. 8. (voran

anum, letzterer in adv. Symmachum libb. II, den oben erwähnten Antrag des Symmachus (S. 236.) widerlegten[1]).

Aus dem 5ten Jahrh. gehören sodann zu den Apologeten, von Griechen: Cyrillus, der gegen einen Julian doch auch wenigstens nicht minder, als gegen Häretiker ernst zürnende Bischof von Alexandrien, gest. 444, in seinen 10 BB. contra impium Julianum (*ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*), und der Kirchenhistoriker, der nüchterne Theodoretus, Bischof von Cyrus (Kyrrhos) am Euphrat, gest. um 458, in seinem Werke de curandis affectionibus Graecorum, *ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* (*ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις*), 12 apologetischen wirklich geistig medicinalen Abhandlungen zum Erweise der Wahrheit des Christenthums aus Vergleichung des Verwandten in der griechischen Philosophie. Von Lateinern des 5ten Jahrh. endlich hauptsächlich Augustinus, Bischof von Hippo in Afrika, welcher zur Apologetik nicht nur in seinen Briefen und anderen Schriften treffliche Winke in Bezug auf die Heiden gibt, sondern überdies zu diesem Zwecke, alles von ihm schon früher zur Apologetik Bemerkte zusammenfassend und gründlich verarbeitend, ein besonderes Werk, das tiefgedachte apologetische Hauptwerk aus dem ganzen christlichen Alterthum, die Frucht vieler Jahre (413—426), de civitate Dei libb. XXII[2]), über den Ursprung und die Beschaffenheit, den Fortgang und das letzte Ziel des Staates Gottes, geschrieben hat[3]). Demnächst auch Augustins Freund und Schüler, der spanische Presbyter Paulus Orosius zu Tarraco, gest. nach 417, welcher durch den Freund und Lehrer bewogen, zur Zurückweisung des Einwandes der Heiden, der zunächst auch das Augustinische Hauptwerk selbst veranlaßte,

---

s. vita). — Vgl. H. Middeldorpf De Prudentio et theologia Prudentiana, in Illgen Zeitschr. f. d. hist. Th. II, 2. S. 127 ff.

1) Ambrosius betrachtete die Gewährung des Symmachischen Antrags von Seiten des Kaisers als eine Gutheißung des Heidenthums und eine stillschweigende Verleugnung der eignen christlichen Ueberzeugung. Das Gewissen jedes seiner Unterthanen solle der Kaiser frei lassen, aber auch sein eignes Gewissen müsse frei bleiben. (Ueber Symmachus' Ankämpfen und Ambrosius' Obsiegen vgl. auch Rudelbach Christl. Biogr. I. S. 158 ff.)

2) Cum comment. J. L. Vivis et Coquaei. Hamb. 1662. 2 Voll. 4.; die BB. de civ. D. auch neu ed. durch J. Strange. Col. 2 Voll. 1850. 8. und durch B. Dombast. Lips. 1863. 2 Voll.

3) Die 5 ersten Bücher des Werks sind speciell gegen den Vorwurf gerichtet, als trage das Christenthum die Schuld am Unglück des römischen Staats. Dagegen zeigt Augustinus, daß das Römerthum in sich selbst, in seiner Selbstheit die Keime des Unterganges getragen habe, und nach Gottes Rath nur als Zuchtruthe für die Völker so lange verherrlicht worden sei. Die 5 folg. BB. erweisen darauf die Verkehrtheit der heidnischen Mythologie, die Unsittlichkeit heidnischer Culte, die Unzulänglichkeit heidnischer Philosophie, und die 12 letzten BB. endlich — als Kern des Ganzen — entwickeln die Lehre vom Reiche Gottes im Gegensatze zu den Weltstaaten selbst, von seinem Grunde in dem Gottmenschen und dem von ihm zeugenden Schriftworte, seinem ganzen geschichtlichen Verlaufe vom Anfange der Zeit an durch alle Stadien einer den göttlichen Heilsrathschluß gläubig annehmenden und andererseits (in den Weltstaaten) ungläubig verachtenden Reihe hindurch bis auf Christum hin, und seinem Ausgange im Gericht, ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammniß. — Vgl. J. C. van Goens Disp. de Aur. Augustino apologeta sec. libb. de civ. D. Amst. 1838., und H. Schmidt Origenes und Augustin als Apologeten, in Liebner 2c. Jahrbb. f. deutsche Theol. seit 1862 S. 237 ff.

daß an allem öffentlichen Unglück das Christenthum schuld sei, auf Augustinischer Basis seine bis 416 reichende Historiarum libb. VII adversus paganos verfaßte[1]), und der gallische Presbyter Salvianus, gest 484, welcher zu demselben Zweck in seinem Buche de gubernatione Dei das Verderben seiner Zeit und die Einfälle der Barbaren als nothwendige göttliche Strafe darstellte.

§. 29.

Außerhalb des römischen Reichs.

Nicht blos auf die weiten Grenzen des römischen Reichs war der Kampf und Sieg um die Geltung des Christenthums im 4ten bis 6ten Jahrh. beschränkt. Auch außerhalb faßte die christliche Kirche festen Fuß. Handel mit irdischen Gütern diente dabei zur Mittheilung der ewigen. Asiatische und afrikanische Christen, der Diocletianischen Verfolgung auf nicht römisches Gebiet weichend, brachten das Evangelium mit sich. Mönche an den römischen Grenzen in Asien und Afrika, das Zutrauen barbarischer Horden gewinnend, wurden ihnen Prediger des Christenthums. Die Züge der Völkerwanderung, welche die irdische römische Größe zertrümmerten, bereiteten durch die Berührung barbarischer Völkerschaften mit dem römischen Reiche, durch christliche Gefangene, durch Hülfsdienste unchristlicher Völker unter den Römern u. s. w., in Europa eine neue christliche Schöpfung. Christliche Frauen, Fürstinnen namentlich, wurden ihren heidnischen Gatten und Völkern Wegweiser zu einem höheren Leben. Alles dies, zur Thätigkeit eigentlicher treuer Missionarien hinzukommend, wirkte fördernd auf die Ausbreitung des Christenthums auch außerhalb der *οἰκουμένη* hin.

I. Asien.

In Persien[2]) hatte das Christenthum schon früher Wurzel geschlagen, aber erst nunmehrige offene Verfolgung läuterte den Keim. Bis zum 4ten Jahrh. war daselbst die Zahl der Christen, unter ihrem Metropoliten, dem Bischof von Seleucia und Ctesiphon, ziemlich bedeutend geworden. Jetzt aber benutzten die Magier die Glaubensverbindung der persischen Christen mit den Römern, um bei dem König Sapores (Schapur) II. (310—381) sie eines geheimen politischen Einverständnisses mit dem römischen Kaiser zu verdächtigen. Zwar empfahl K. Constantin sie brieflich (Euseb. vit. Const. IV, 9 sqq.) dem Schutze des persischen Königs; doch spätestens[3]) ein Krieg der Römer unter Constantius mit den Persern erweckte in Persien seit 343 eine langwierige und, nach mancherlei schweren Bedrückungen der Christen und erfolgter Weigerung der Bischöfe, den persischen Sonnendienst mitzumachen, blutige Christenverfolgung[4]). Der greise Bischof Symeon von

---

1) Ed. Haverkamp. Lugd. B. 1738. 4., und bei Galland. T. IX. — Vgl. Th. de Mörner De Orosii vita ejusque historiarum libb. VII adv. paganos. Berol. 1844.

2) Vgl. Malcolm History of Persia. Lond. 1815. 1826., deutsch von Spazier. Stuttg. 1829.

3) Denn die Nachricht über eine persische Christenverfolgung 330 ist unsicher.

4) Ueber diese und spätere Verfolgungen Steph. Evod. Assemani Acta sanctor.

Seleucia starb freudig als der erste bischöfliche Märtrer (343), und sein Beispiel, sowie das eines angesehenen königl. Hofdieners, des betagten Guhsciatazades, unter dessen Pflege Sapores aufgewachsen war, und der, wie auf sein Verlangen öffentlich bekannt gemacht wurde, „als Christ" hingerichtet ward, erhöhte den Muth der Christen. Mit Symeon zugleich waren hundert andere Geistliche zum Richtplatze geführt worden, und auch christliche Laien traf dies Loos (den christlichen Hofbeamten Phusik durch Ausreißen der Zunge). Noch heftiger wurde die Verfolgung 344, indem jetzt das Todesedict ausdrücklich von den Geistlichen auf alle Christen ausgedehnt wurde. Viele Christen aus allen Ständen starben als Märtyrer, bis der Märtyrertod eines dem Könige vorzüglich theuren Hofbeamten Azades wiederum die Laien mehr sicherte. Doch ward in ihrer 40jährigen Dauer die Verfolgung zuweilen auch wieder allgemeiner und heftiger. In dieser unglücklichen Zeit kam durch den Friedensschluß unter Jovian die alte christliche Stadt Nisibis an Persien; indeß erhielten die dortigen Christen Erlaubniß auszuwandern. Unter Jezdegerdes (Jezdedscherd) I. (401—420) wurden die Aussichten für die christliche Kirche in Persien günstiger durch den Bischof Maruthas von Tagrit (Tekrit) in Mesopotamien, welcher durch sein einsichtsvolles Verfahren und seinen Dienst bei politischen Unterhandlungen das Vertrauen des persischen Hofes gewann, und es zum Besten der Christen benutzte. Doch der Fanatismus des Bischofs Abdas von Susa (vgl. auch Theodoret. h. e. V, 39.) und die durch ihn veranlaßte Zerstörung eines Pyreion [eines Feuertempels] (um 418) erregte eine neue Verfolgung, die in wechselnder Stärke 30 Jahre währte, und besonders unter Varanes V. (Behram Gur [d. i. Jagdliebhaber]; 420—438) blutig wurde. In ihr leuchtete vornehmlich der christliche Diaconus Benjamin als Märtyrer hervor. Er hatte Jahre lang im Kerker geschmachtet, und sollte endlich frei seyn, nur daß er keinem Parsen Christum predige. Er ging die Bedingung nicht ein, predigte frei, und ward grausam hingerichtet. Ein anderer Christ, Jacobus, mußte langsamen Todes sterben, indem man ihm ein Glied nach dem anderen ablösete. Ein Anderer, ein Herr von tausend Knechten, ward auf königlichen Befehl Knecht und der Schlechteste der Knechte Herr. Viele persische Christen flüchteten ins römische Reich. Die Weigerung, sie auszuliefern, veranlaßte einen neuen Krieg zwischen K. Theodosius II. und den Persern 422. Der um 427 geschlossene Friede führte besonders durch eine seltene That christlichen Erbarmens des Bischofs Acacius von Amida in Mesopotamien, welcher 7000 persische Gefangene durch den Erlös des Kirchengeräthes befreite und beschenkt in ihr Vaterland zurücksandte (Sozomen. h. e, VII, 21 sq.), eine etwas günstigere Lage für die persischen Christen herbei; doch war sie noch nicht von Bestand, und erst die im 5ten Jahrh. eintretende dogmatisch begründete Spaltung der Kirche des persischen und römischen Reiches wirkte für die Dauer Friede bringend auf die äußere Lage der persischen Christen.

Nach Armenien war ebenfalls wohl schon früher ein Same des

---

martyrum orientalium et occid. Rom. 1749. 2 Bde. Fol. Vgl. auch F. Uhlemann Die Christenverfolgung in Persien im 4. u. 5. Jahrh., in Niedner Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1861. H. 1.

Christenthums gekommen; aber erst im 4ten Jahrh. wirkte daselbst der Bischof Gregorius mit dem Beinamen Illuminator, ὁ φωτιστής (von seiner evangelistischen Wirksamkeit), durch Bekehrung des Königs Tiridates (s. Moses Chorenensis hist. Armen. L. II. c. 77. 88.), durch Anlegung christlicher Schulen u. s. w. für eine festere Gründung der Kirche, und im 5ten Jahrh. gab seinen Armeniern Miesrob (zuerst königl. Secretär, dann missionirender Einsiedler) mit einem Alphabet eine Bibelübersetzung (Mos. Chor. III, 47. 52.). In der Mitte des 5ten Jahrh. suchte persische Gewalt die Kirche in Armenien zu vernichten. Daraus entstand ein Religionskrieg, unter dessen Zerrüttungen der Armenier Moses von Chorene die Geschichte seines Vaterlandes schrieb [1]).

In Arabien [2]) hatte schon der Apostel Paulus das Christenthum gepflanzt. Es hatte aber dort von jeher in der Feindschaft der Juden seine Gegner gefunden. Um 350 machte Kaiser Constantius einen neuen Versuch, unter den Homeriten oder Sabäern im glücklichen Arabien das Christenthum (dermalen den Arianismus) weiter zu verbreiten. Theophilus der Inder, aus Diu, in früher Jugend als Geißel nach Constantinopel gebracht, dort erzogen, zum geistlichen Stande gebildet und für die Bekehrung der Araber zum Bischof geweiht, wurde als Missionar mit einer Gesandtschaft und Geschenken für das Stammhaupt nach Arabien geschickt, um freien Gottesdienst für die christlichen Kaufleute zu erwirken und auf kaiserliche Kosten eine Kirche zu bauen. Der Fürst, zum Christenthum bekehrt, bauete drei Kirchen, in der Hauptstadt Taphar, an dem römischen Hafenplatze Aden (Portus Romanus) und an dem persischen Hafenplatze Hormuz (s. Philostorg. h. e. II, 6.; III, 4.). — Aber auch von katholischem Glaubensgebiet aus, zur Bekehrung einzelner arabischer Nomadenstämme, geschah seit dem 4. Jahrh. noch Manches; namentlich durch Mönche an der palästinischen Grenze, hauptsächlich Hilarion und etwas später Moses (nachmaligen saracenischen Geistlichen) im 4ten Jahrh. [3]) und Euthymius in der 1. Hälfte des 5ten Jahrh., welcher letztere einem saracenischen Stamme sein Stammhaupt Aspebetus, nach merkwürdigen Führungen desselben, unter dem Taufnamen Petrus zum Bischof (dem ersten saracenischen Lagerbischof, ἐπίσκοπος τῶν παρεμβολῶν) weihen ließ [4]), so wie dann gleichzeitig durch Symeon den Styliten in Syrien, dessen außerordentliche Erscheinung und eindringliche Ermahnung Hunderte und Tausende saracenischer Nomaden (wie Theodoret hist. religiosa c. 26. als Augenzeuge erzählt) zur Taufe bewog [5]). Auch auf

---

1) Mos. Chor. hist. armen. libb. III ed. arm. et lat. Gu. et Ge. Whiston. Lond. 1736. 4.; texte armén. et trad. franç. p. E. le Vaillant de Florival. Ven. 1841. 2 Voll. 8. — Sein Chronikon befindet sich handschriftlich auf der Leipziger Rathsbibliothek.

2) Vgl. Delitzsch Kirchl. Chronikon des peträischen Arabiens, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1840. H. 4. S. 132 ff. und 1841. H. 1. S. 36 ff.

3) Vgl. Hieronymi vita Hilar., und über Moses Socrat. h. e. IV, 36.

4) Vita Euthymii in Cotelerii Monumenta eccl. graec. T. II. c. 18. 38 sq.

5) Von einer 36 Ellen hohen Säule predigte er 30 Jahre lang den erstaunten Völkern Buße, und Schaaren von Heiden, durch sein Wort überzeugt, gaben ihm Folge. Vgl. F. Uhlemann Sym. der erste Säulenheilige in Syrien und s. Einfluß auf die weitere Verbreit. des Christenth. im Orient. Lpz. 1846.

dem Berge Sinai und in dessen Nähe bestanden schon im 4ten Jahrh. katholische Mönchsvereine, die von da aus für weitere Ausbreitung des Christenthums wirkten, aber nicht selten durch die benachbarten Saracenen schwere, selbst blutige Bedrängung zu erdulden hatten[1]). — Das nomadische Leben der Araber verhinderte freilich recht dauernden Erfolg all solcher christlichen Bestrebungen; dabei währte die heftige Feindschaft der arabischen Juden gegen das Christenthum hemmend fort. Doch melden glaubhafte orientalische Zeugen die Herrschaft des Christenthums zur vormuhammedischen Zeit in mehreren bedeutenden arabischen Stämmen[2]); selbst das Daseyn eines vollständigen arabischen Christenstaats (Nedschrân) im 6ten Jahrh. ist unbezweifelt gewiß[3]), und auch eine von jüdischer Feindseligkeit erregte blutige Christenverfolgung im 6ten Jahrh. konnte die christlichen Anstalten in Arabien nicht auf die Dauer vernichten[4]).

Von der Ausbreitung des Christenthums in Ostindien ferner empfangen wir seit dem 4ten Jahrh. nun endlich sichere Kunde. Die Nachricht des Chrysostomus darüber, ja selbst über eine indische Bibelübersetzung, ist zwar an sich noch nicht deutlicher, als die früheren; der Theophilus der Indier aber, welcher im 4ten Jahrh. in Arabien wirkte, hat hierauf auch in Ostindien („in Diu und den übrigen indischen Ländern") das Christenthum gepredigt[5]), indem er daselbst schon ältere Christen vorfand, und im 6ten Jahrh. (um 535) berichtet sodann Cosmas Indicopleustes (früher

---

1) Ueber eine der blutigsten im Jahr 373 berichtet der Mönch Ammonius in einem besonderen λόγος, in F. Combefisii Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Par. 1660. 8. (auszüglich in der Zeitschrift f. d. luth. Theol. 1841. H. 1. S. 36 ff.).

2) Nach Nuweïri (s. Rasmussen Additamenta p. 76.) war das Christenthum in der vormuhammedanischen Zeit herrschend in den Stämmen Rebî'a, Ghassân und einem Theile des Stammes Kudha'a; dasselbe berichtet Demiri's große Naturgeschichte (Cod. Berol. Diez. Nr. 49. fol.). Ibn-Challikan im Leben des Dichters Abulola sagt, daß das Christenthum auch in den Stämmen Bahra, Tanuch und Thaghlab geblüht habe.

3) Die Deputirten desselben kommen in der Geschichte Muhammeds vor.

4) Im 6ten Jahrh. nehmlich regierte über Jemen ein vom Christenthum zum Judenthum übergetretener Regent Dhu Nowâs (oder Dsu-Nowâs d. h. Inhaber der Ringellocken; dadurch zum Königthum gelangt, daß er den Usurpator Dhu-Schenatir, der seine Jugend und Schönheit zur Unzucht mißbrauchen wollte, erdolcht hatte), welcher durch grausame Verfolgungen das Judenthum in Jemen geltend zu machen suchte. Er überzog den Christenstaat Nedschrân mit Krieg. Die Zahl der damals hingerichteten Christen soll 20000 betragen haben. (Die christlichen Märtyrer, die der Tyrann in Flammengruben warf, werden im Koran Sure 85. Vers 4. erwähnt; die Geschichte einer Märtyrerin, die durch ihr siebenmonatliches Kind wunderbarerweise ermuthigt wurde, bei Abraham Ecchellensis Historia Arabum p. 171. und Marraccii Prodromus ad Koranum II. p. 75. b.) Einer der entkommenen Christen floh nach Constantinopel, und erlangte die Verwendung des griechischen Kaisers bei dem König von Habesch. Dieser schickte ein Heer unter dem Oberbefehl des Aretas gegen Dhu-Nowâs; der jüdische Tyrann wurde besiegt, und die christlichen Abyssinier nahmen von Jemen Besitz; die zerstörten Kirchen wurden hergestellt und neue erbauet. (S. hierüber die Berichte der arabischen Geschichtschreiber in Schultens Historia Joctanidarum; unter den Neueren vorzüglich R. v. L. (Rühle von Lilienstern) Zur Geschichte der Araber vor Muhammed. Berl. 1836. [namentlich Cap. 4.; — nach R. v. L. fällt die Regierung des Dhu-Nowâs 480—529 n. Chr.]. Ueber die damalige Christenverfolgung auch Walch in den Nov. Commentt. Gotting. IV. p. 27 sqq.).

5) Neander K.-G. II, 1, 248.

reisender Kaufmann, dann Mönch) in seiner *Τοπογραφία χριστιανική*[1]) (lib. III. XI.) Genaueres von christlichen Gemeinden an drei Orten Ostindiens: auf der Insel Taprobane (Ceylon), auf Male der Pfefferinsel (Malabar), und zu Kalliana (Kaulam, oder vielleicht das bei Barhebräus — Assemani Bibl. or. III, 2, 33. — vorkommende Kalamina, das nachmalige Majilapur), an welchem letzteren Orte ein persischer Bischof sich befinde[2]).

Endlich ward gegen die Mitte des 4ten Jahrh., um 330, in Asien auch noch die Bekehrung der Iberier am schwarzen Meere, im heutigen Georgien, bewirkt in patriarchalischer Weise und Einfalt, wie dieselbe auf Grund der Erzählung eines iberischen Häuptlings Bacurius, welcher die Würde eines römischen Dux erlangt hatte, Rufinus h. e. I, 10., sowie Moses Chorenensis l. II. c. 83. berichten. Eine gefangene Christin, jetzt Sclavin in einem iberischen Hause (nach Moses eine Armenierin, Nunia), hatte sich allgemeine Achtung und Liebe, und durch besonderen Segen ihres in demüthigem Glauben verrichteten Gebets (Heilung eines kranken Kindes und darnach selbst der Fürstin) dankbare Verehrung selbst in der fürstlichen Familie erworben. Die Errettung des Fürsten aus einer Gefahr (gänzlicher Verirrung bei Unwetter) auf sein in der Noth gewagtes Gebet zu der Allmacht des Christengottes gab seinem Gemüthe den Ausschlag. Fürst und Fürstin ließen von der Christin sich unterrichten, unterrichteten dann wieder jene die Männer, diese die Frauen ihres Volks, und erbaten sich (nach Rufin) aus dem römischen Reiche einen Bischof (nach Moses durch Nunia christliche Lehrer vom armenischen Bischof Gregor). — Wahrscheinlich von den Iberiern kam im 6ten Jahrh., unter den Kaisern Justin und Justinian, das Evangelium dann auch zu den benachbarten Laziern (Kolchiern) und Abasgern.

II. Afrika.

Von afrikanischen Völkern nahm im 4. Jahrh. das der Abyssinier oder Aethiopier das Christenthum an. Zwei christliche Jünglinge Frumentius und Aedesius, bei der Ermordung der an Abyssinien gelandeten Entdeckungsmannschaft eines Tyrischen Gelehrten Meropius aus Mitleid mit ihrem zarten Alter allein verschont, kamen in den Dienst des Fürsten und gewannen sein Vertrauen. Nach seinem Tode leiteten sie die Erziehung seines jungen Nachfolgers, und Frumentius erhielt großen Einfluß auf die Regierung, den er schon damals für das Christenthum nutzte. Endlich ward ihnen die Freiheit zur Heimkehr. Aedesius (aus dessen mündlichem Berichte Rufinus h. e. I, 9. dies erzählt) ward darauf Presbyter zu Tyrus; Frumentius aber fühlte sich gedrungen, dem Volke der Aethiopier den ganzen Segen des Evangeliums zu bringen. Er wandte sich an den

---

1) Bei Galland. T. IX.

2) Im 7ten Jahrh. waren darauf die Religionen in Indien schon so gemischt, daß der König auf der Insel Taprobane vier Vezire, einen indischen, christlichen, muhammedanischen, jüdischen gehabt haben soll (vgl. La Croze Histoire du Christ. des Indes p. 48.); und bei Assemani Bibl. or. III, I. p. 127 sqq. findet sich eine epistola syriaca, quam Yeschuyabus Adiabonus Nestorianorum Catholicus a. 650—660 p. Chr. ad metropolitam Persiae scripsit, queritans de interrupta ecclesiarum Persicarum et Indicarum communione.

Bischof Athanasius von Alexandrien, nach Rufin noch im Anfang der bischöflichen Würde desselben (also etwa 326 oder 327[1])), wurde von ihm zum Missionar bestellt und zum Bischof geweiht, und gründete nun förmlich die abyssinische Kirche, der wahrscheinlich auch er schon eine Bibelübersetzung gab. Später kam auch Theophilus der Indier nach Abyssinien, und lehrte in der Hauptstadt Auxuma, gerieth aber als Arianer mit Frumentius in Streit, und Constantius war thöricht genug, die abyssinischen Fürsten vor Frumentius zu warnen, ohne daß dies etwas Weiteres verfangen zu haben scheint. — Im 6ten Jahrh. konnten die abyssinischen Christen dann selbst schon als Beschützer ihrer von dem jüdischen Tyrannen grausam verfolgten Glaubensbrüder im glücklichen Arabien auftreten (vgl. S. 243.), und die jüdische Oberherrschaft dort vernichten; — freilich nicht eben mit dem geistlichen Schwert.

III. Europa.

Im nicht römischen Europa endlich tritt jetzt besonders an drei Hauptorten ein großer Erfolg für die Ausbreitung des Christenthums hervor.

1. Gothen.

Die erste Kunde vom Christenthum hatte der germanische Stamm der Gothen schon im 3ten Jahrh. durch christliche Gefangene erhalten, und auf dem Concil zu Nicäa 325 befand sich bereits ein gothischer Bischof. Fester gegründet und allgemeiner verbreitet aber wurde das Christenthum unter den Gothen, und zwar einem Stamme der Westgothen (Thervinger), vorzüglich erst in der 2ten Hälfte des 4ten Jahrh. durch Ulphilas (Wulfila), den cappadocischen Sprößling (nach Philostorg. h. e. II, 5.) einer jener gefangenen christlichen Familien[2]). Geboren 318 (oder nach neueren Untersuchungen 311), bis zum 30sten Jahre Lector, dann (seit 348, oder 341) Bischof, wirkte Ulphilas mit Eifer und Geschick für die christliche Kirche unter den Gothen, was dann aber eine Verfolgung durch das Stammhaupt veranlaßte. Ulphilas suchte mit einem Theile des Volkes hierauf Sicherheit in dem römischen Reiche im Süden der Donau. Constantius nahm sie 355 willig, ja ehrerbietig auf. Durch inneren Zwist und die Hunnen gedrängt, folgten ihnen auch andere gothische Volkshaufen, für deren Bekehrung Ulphilas ebenfalls arbeitete. Insbesondere erwarb er sich demnächst durch die Leitung gothischer Verhandlungen mit dem Kaiser Valens (364—378) ein allgemeineres Vertrauen der Gothen, und auf römischem Boden gothisch, griechisch und lateinisch predigend und schreibend, wirkte er insbe-

---

1) Doch ist die Chronologie nicht ganz sicher. Möglicherweise könnte dies auch erst im Anfange der Regierung des Constantius vorgegangen und Rufin in der Chronologie ungenau gewesen seyn; vgl. die Briefe des Constantius in der Apologia Athanasii ad Constantium §. 31.

2) Ueber ihn s. außer Philostorg. l. l. Socrat. h. e. IV, 33.; Sozom. h. e. VI, 37.; Theodoret. h. e. IV, 33.; besonders aber die Biographie des Ulphilas durch seinen Schüler Auxentius in G. Waitz Ueber Leben und Lehre des Ulfila; Bruchstücke eines Werkes aus dem 4ten Jahrh. Han. 1840.; vgl. auch W. Krafft Die Kirchengesch. der german. Völker. Bd. 1. Abth. 1. Berl. 1854. S. 213 ff. und W. Bessell Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehr. der Gothen. Gött. 1860.

sondere auch durch ein Alphabet und eine gothische Bibelübersetzung (mit Ausschluß der ihm für sein Volk zu kriegerisch erscheinenden BB. der Könige), von der uns ein großer Theil des N. T. (die Evv., der 2te Brief an die Corr. und bedeutende Fragmente der übrigen Paulinischen Briefe, hauptsächlich des Br. an die Römer, mit Ausnahme des Hebräerbriefs), auch einiges Fragmentarische vom Alten, erhalten ist[1]), für die dauernd christliche Bildung seines Volks, dem er aber freilich, von dem damaligen Arianismus des östlichen römischen Reichs abhängig, statt der orthodoxen nur die Arianische Lehre mittheilte[2]). Er starb 388 (oder 381). – Von jenem westgothischen Stamme, zum Theil noch mittelst der Wirksamkeit des Ulphilas, verbreitete sich das arianische Christenthum nach und nach, nicht ohne heftigen Widerstand und Märtyrerblut, auch zu anderen westgothischen Stämmen[3]), sowie zu den Ostgothen (Greuthingern), und erst 589 (nach Zerstörung des ostgothischen Reichs in Italien, 553) verlor der gothische Arianismus seine letzte Stütze auf der Kirchenversammlung zu Toledo durch Uebertritt des westgothischen Königs von Spanien Rekkared zur katholischen Kirche[4]).

2. Burgundionen und Franken in Gallien.

In Gallien war das Christenthum schon in den früheren Jahrhh. gegründet worden[5]). Nach den Zuströmungen der Völkerwanderung ar-

---

1) Die gothischen Evangelien, schon längst aus dem s. g. Codex argenteus bekannt, und die Fragmente des Römerbriefs, im 18ten Jahrh. zu Wolfenbüttel entdeckt, sind in J. C. Zahn Ulfilas' goth. Bibelübers. Weißenfels 1805. 4. enthalten; andere Fragmente der Paulin. Briefe hat Angel. Mai zu Mailand aufgefunden, und davon er selbst Mediol. 1818. 8. ein Specimen, und Graf Castiglioni Mediol. 1829. den 2ten Brief an die Corr. edirt; letzterer auch Fragmente der Brr. an die Gal., Phil., Col. u. Theff. Mediol. 1836. 4. — Alle gothischen Bibelstücke sind dann herausgegeben worden in: Ulfilas. V. et N. T. versionis gothicae fragmenta quae supersunt, ed. H. C. de Gabelentz et J. Löbe. Altenb. et Lips. 2 Voll. in 3 P. 1836. 1843. 1847. in 4.; in Handausgabe (goth., griech. und lat. mit Wörterb. ꝛc.) von H. F. Maßmann. Stuttg. 1856., sowie auch von Stamm. 1858.

2) Nach Philostorgius soll Ulphilas schon unter Constantin dem Gr. durch den Arianer Eusebius von Nikomedien zum Bischof der Gothen geweiht worden seyn. Socrates, Sozomenus und Theodoret dagegen stimmen darin überein, daß Ulphilas und die Gothen zuerst rechtgläubig waren, und erst durch äußerliche Einflüsse unter dem Arianer Constantius dem Arianismus zugeführt wurden, den nach Socrates h. e. II, 41. Ulphilas zuerst im J. 360 bekannt haben soll. Die letztere Angabe ist die wahrscheinlichere, da Ulphilas doch wohl, wie es auch Socrates a. a. O. bestimmt sagt, ursprünglich der Lehre des gothischen Bischofs Theophilus beigepflichtet haben wird, welcher das Nicänische Symbol mit unterzeichnet hatte. Ueberredungen von Arianischer Seite konnten aber leicht um so mehr Eindruck machen auf Ulphilas, da eine Anlage zu dogmatischer und dialektischer Subtilität bei ihm nach dem, was wir von ihm wissen, so gar nicht hervortritt.

3) Ueber die weiteren Erfolge des Christenthums unter den Gothen, und besonders die Christenverfolgung des Stammhauptes Athanarich (seit 370), in welcher u. A. Sabas Märtyrer wurde, verbreitet sich ein Bericht der gothischen Gemeinden an die cappadocischen in den Act. Sanctor. T. II. April. append. p. 967 sqq. — Etwas später, 410, schonte der Gothe Alarich bei der Einnahme Roms nur die mit Christen und Heiden angefüllten und von Lob- und Dankliedern mitten in der Zerstörung erschallenden christlichen Kirchen.

4) Mit besonderem Eifer hatte auch schon früher für die katholische Kirche unter den Gothen, namentlich durch Bestellung eingeborner gothischer Missionare und Geistlichen, und durch Anordnung gothischer Predigt in einer eigenen Kirche, Chrysostomus als Bischof von Constantinopel zu wirken gesucht (Theodoret. h. e. V, 30.).

5) Die frühzeitig in Gallien gehaltenen Synoden (Conciliorum Galliae coll. tempo-

beiteten in Gallien erfolgreich für das Christenthum um 500 die Bischöfe Faustus von Rhegium, Avitus von Vienna (gest. 525), und vor allen Cäsarius von Arelate; und ihre Arbeit kam nun insbesondere den Burgundionen und Franken zu gut.

Im Anfang des 5ten Jahrh. waren vom Rheine her die Burgundionen in Gallien eingedrungen, nachdem sie wahrscheinlich schon am Rheine[1]) das Christenthum, den Arianismus, angenommen hatten. Zur Unterdrückung des Arianismus wirkte Avitus bei dem König Gundobald, der 499 zwischen jenem und den Arianischen Geistlichen selbst eine Disputation halten ließ, und Gundobalds Nachfolger Sigismund trat 517 zur katholischen Kirche über.

Mittelbar von den Burgundionen kam das Christenthum zu den Franken (den salischen Franken). Sie waren nach ihrem Eindringen in Gallien 486 noch Heiden. Ihres damaligen Königs Chlodwig Gemahlin aber, Chlotilde, eine Burgundierin, Gundobalds Tochter, setzte ihren christlichen Gottesdienst am fränkischen Hofe fort, erwirkte die Taufe ihrer Kinder, und ließ die Bekehrung ihres Gemahls sich eifrig angelegen seyn. Anfangs war die Schwäche der christlichen Römer dem Chlodwig auch ein Zeichen von der Schwäche ihres Gottes; doch die unermüdeten Vorstellungen der Chlotilde, verbunden mit Hinweisungen auf die Hülfe des Christengottes in leiblichen und geistlichen Nöthen, wie sie damals in Wunderzeichen auf dem Grabe des Bischofs Martinus von Tours (gegen 400) sich kund that[2]), blieben nicht ohne allen Eindruck auf des Königs Gemüth. Im Kriege gegen die Allemannen in der Schlacht bei Tolbiacum (Zülpich) 496 äußerst bedrängt, betete er umsonst zu seinen Göttern; da gab ein zum Christengott gewagtes Gebet ihm den Sieg. Nun nahm er von dem Erzbischof Remigius von Rheims christlichen Unterricht und Weihnachten 496 feierlich, als Glied der katholischen Kirche, die Taufe an, und seine Nation folgte ihm nach[3]).

3. Britische Inseln.

Endlich in Britannien war schon längst die christliche Kirche gegründet worden, als in Schottland und Irland die Picten und Scoten, die in wilder Feindschaft gegen die Britannier lebten, noch unbekannt mit dem Evangelium waren. Die christlichen Lehrer, welche nach der Mel-

---

rum ord. digesta cet. op. et stud. Monachor. congr. S. Mauri. T. I. ab a. 177 ad a. 591. Par. 1799. fol.) zeugen von dem Leben der dortigen Kirche.

1) Orosius, der 417 schrieb, schildert sie hist. lib. VII. schon als Christen.

2) Gregor. Tur. de virtutibus et miraculis S. Martini (Bibl. patr. max. T. XI.).

3) Wohl aus dem Mißverständnisse eines symbolischen Gemäldes von der Taufe Chlodwigs, die seiner Zeit als ein hochwichtiges Ereigniß erschien, ist die für die Krönungsgeschichte der französischen Könige bedeutend gewordene Sage von dem durch eine Taube herbeigebrachten Taufsalböl-Fläschchen, von der ampulla Rhemensis entstanden. Gewiß ist, daß von dieser ampulla in des gegen Ende des 6ten Jahrh. schreibenden fränkischen Kirchenhistorikers, des Bischofs Gregorius Turonensis (gest. 595), Historiae Francorum (libb. X, bis 591) sich noch keine Spur findet, und daß sie zuerst im 9ten Jahrh. in Hinkmars von Rheims Vita S. Remigii c. 3. erwähnt wird. (Zuerst Philipp II., 1179, ist darauf aus der ampulla sacra gesalbt worden, und erst 1794 wurde dieselbe zerbrochen. Vgl. C. G. v. Murr Ueber die heil. Ampulle zu Rheims. Nürnb. 1801.).

bung englischer Mönche im 4ten Jahrh. von Britannien nach Irland gekommen seyn sollen, haben wenigstens nur Unbedeutendes gewirkt. Evangelist der Irländer ward der britische Scote Patrik, Patricius (eigentlich Succath d. i. Victorius), geb. zwischen 370 und 380 in dem Dorfe Bonnaven (noch jetzt deshalb Cil-Padruic, Kirchen-Patricius) unweit Glasgow, Sohn eines christlichen Diaconus Calpurnius. Unter mannichfachen Leiden, die er, in seinem 16ten Jahre von scotischen Seeräubern gefangen, als Hirt in Irland erduldete, gedieh sein in der Kindheit empfangenes Christenthum zur Reife. Nach 6jähriger Gefangenschaft durch wunderbar rettende Fügungen Gottes den Seinigen zurückgegeben, wurde er 10 Jahre darauf von neuem gefangen, und nach Gallien verkauft, doch durch christliche Kaufleute gelöset. Von jetzt an schwebte ihm unaufhörlich der große Gedanke vor der Seele, daß er von Gott berufen sei, den Irländern das Evangelium zu verkündigen, und überirdische Stimmen erklangen in ihm und um ihn, diesen Gedanken zu befestigen. Vergeblich strebten seine Verwandten ihn davon abzubringen. Er bereisete nun zuerst, um sich gründlicher zu bilden, die gallischen Klöster, und begab sich um 432, nachdem so eben (430) ein Römischer Archidiaconus Palladius, auf des Römischen Bischofs Cölestinus Verlangen, erfolglos in Irland missionirt hatte, angeblich — wenn Berichte erst des 12ten Jahrh. glaubhaft sind — zuvor in Rom vom Bischof Sixtus III. beauftragt[1]) nach Irland. Nichts vermochte hier den christlichen Muth des Patricius zu beugen, und bald wurde seine geistliche Arbeit reich gesegnet, selbst nicht ohne wunderbare Thatsachen. Er legte zur Begründung christlicher Volksbildung Klöster an, gab den Irländern eine Schriftsprache, und besonders auch durch christlichen Gesang wußte er die Gemüther des Volks zu bewegen. Auf allen seinen jetzigen gefahrvollen und mühseligen Wegen begleitete ihn in hingebender Liebe ein irischer christlicher Jüngling Benignus[2]), und zuletzt erhielt er auch aus Britannien treue Gehülfen. Patricius soll schon den Grund zu dem Erzbisthum Armagh gelegt haben, dem nachmaligen Mittelpunkte der irischen Kirche. Er selbst glaubte sein Irland nie verlassen zu dürfen, und starb daselbst um 460. Die wichtige Confessio, die wir von ihm noch haben, trägt ganz das Gepräge der Aechtheit[3]). Neuerlich hat C. G. Schoell De ecclesiast. Britonum Scotorumque historiae fontibus. (Ber. 1851.) in gelehrter Sichtung der Quellen der altbritischen Kirchengeschichte selbst die Existenz des Patricius (S. 61 —77.) bestreiten und alles bisher ihm Zugeschriebene auf den Römer Pal-

---

1) Indeß der eigene Bericht des Patricius schweigt über dieses Römische Factum, und die spätere irische Kirche schließt sich mehr an die altbritische, als an die Römische an.

2) Als heidnischer Knabe war derselbe durch die Erscheinung und das Wort Patriks in seinem vornehmen väterlichen Hause so tief bewegt worden, daß er ihn als seinen Vater nie wieder verlassen wollte.

3) Patricii Opuscula ed. Jac. Waraeus. Lond. 1658. — Die Sammlung der alten Ueberlieferungen über ihn s. in J. Usserii Britannicarum eccll. antiquitates. Dubl. 1639. 4., auct. Lond. 1687. fol.; dazu u. A. auch ein altes hibernisches Gedicht, nicht vor 540 und nicht nach dem 8ten Jahrh. verfaßt, worüber H. Leo Comm. de carmine vet. hibernico in S. Patricii laudem. Hal. 1845. 4. — Sein Hauptbiograph wurde Jocelinus im 12ten Jahrh. (Vita S. Patricii; in Acta SS. Mart. T.II. p. 540); vgl. auch Neander's Denkwürdigkk. III, 2. S. 19 ff.

ladius übertragen wollen; hiebei ist aber der Verfasser in seinem romanistischen Interesse (bei dem die altbritischen Sympathien der irischen Kirche ganz unverstanden bleiben würden) offenbar vor der Grenze besonnener Kritik vorbeigeschossen. Ist auch Patricius dichterischer Repräsentant des Christenthums in Irland geworden; sind auch alle christlichen Institute und Thaten, für die man später keinen Namen hatte, auf ihn bezogen, ihm dichterisch in den Mund gelegt worden, und zu seinem Preise Lieder entstanden, die ihn mehr dichterisch, als historisch auffaßten; hat auch[1]) seit dem 7ten Jahrh. an seine Geschichte und schriftstellerische Wirksamkeit sich unächte Zuthat angehängt: alles dies ist doch nur erklärlich, wenn es wirklich eine historische Person des Patricius gegeben hat, die also nicht etwa aus der Geschichte verbannt und in die Sage verwiesen werden darf. Ueberdies reichen doch auch Patriks Erwähnungen in irischen Gedichten und die Datirungen von Bußordnungen zc. von ihm in zu frühe Zeit hinauf, um an seinem Daseyn und an den Hauptzügen seines Lebens und Wirkens einen Zweifel vernünftigerweise zulassen zu können[2]).

In Patricius' Geiste wurde auf Irland fortgewirkt, und bald konnte die Insel als Insula sanctorum bezeichnet werden. — Aus den irländischen Klöstern gingen dann auch Missionen nach verschiedenen Gegenden aus, namentlich zu den Picten in Schottland. Unter ihnen hatte schon im 5ten Jahrh. ein der Sage nach zu Rom gebildeter britischer Mönch und Bischof Nynia und nach ihm ein britischer Presbyter Gildas den Keim des Christenthums gepflanzt; besonders erfolgreich aber unter den nördlichen Picten wirkte darauf erst um 565 der irländische Abt Columba (gest. 597), vornehmlich auch unter (oder auch mit) den s. g. Culdeern, d. i. wahrscheinlich alten separirten antirömischen Anhängern des altbritischen Kirchenthums[3]). Das von Columba auf der Insel Hy oder (als hebräische Uebersetzung von Columba) St. Jona gegründete hochangesehene Kloster, bis zu Columbas Tode (597) unter seiner eigenen dreißigjährigen Leitung, hat Bibelkenntniß weithin gefördert.

Während aber so die wilden Bewohner von Irland und Schottland zum Evangelium geführt wurden, waren die uralten christlichen Stiftungen

---

1) Wie im 2ten und 3ten Jahrh. an die Geschichte des Clemens Romanus.

2) Vgl. Rudelbach's Krit. der Schöll'schen Schrift in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1853. III. S. 553 ff.; auch H. Leo Patricius, in Piper Ev. Kal. 1854. S. 102 ff.

3) Was unter den Culdeern eigentlich zu verstehen, darüber hat man viel gestritten. Neuerlich ist es ziemlich constatirt worden, daß zunächst etwa darunter speciell die Mönche von Columbas Ordensregel selbst zu verstehen sind, Keldeer, Kelledei, benannt von der s. g. Keldinsel, die sie bewohnten [ein aus schott. Springbrunnenhöhle hervorbrechendes Wasser hätten die alten Nordangeln Keld genannt], — wenn nicht nach dem Celtischen oder Gälischen so viel als Einsiedler oder Gottgeweihte, — woraus dann später Colideer (Colidei) oder Culdeer, Gottesverehrer gemacht worden wäre; demnächst im Allgemeinen alle separirten antirömischen Anhänger des altbritischen Kirchenthums, die Angehörigen und späteren Reste der Columba'schen antirömischen iroscotischen Kirchengemeinschaft, welche sich in der Folge (theils schon 664, theils später) der Suprematie des römischen Stuhls äußerlich zu unterwerfen genöthigt sahen, ohne daß sie darum ihre Eigenthümlichkeit aufgegeben hätten. — Vgl. übrigens J. W. J. Braun De Culdeis. Bonn. 1840.; besonders aber A. Ebrard Die Culdeische Kirche des 6., 7. und 8. Jahrh., in Niedner Zeitschr. f. die hist. Theol. 1862. H. 4. (S. 564—624) und 1863. H. 3. 4.

in England selbst durch die 449 von den Briten gegen die Einfälle der Picten und Scoten zu Hülfe gerufenen Angelsachsen und ihre Besitzergreifung zerstört, die christlichen Briten dagegen nach Wales und in die Gebirge von Northumberland und Cornwallis zurückgedrängt worden. Nationalfeindschaft verhinderte eine Einwirkung der Briten auf die Bekehrung der Angelsachsen, und diese ging dann erst von der Römischen Kirche am Ende des 6ten Jahrhunderts aus.

Zweites Capitel.

Kirchenverfassung.

§. 30.

Kirchenverfassung an sich.

I. Kirche und Staat.

Wenn bis daher die christliche Kirche vom heidnischen Staate völlig, bis zu gegenseitiger Opposition, getrennt gewesen war: so trat sie dagegen mit dem 4ten Jahrh. in ein inniges Verhältniß zum christlichen Staate. Sie erhielt als römische Reichskirche unmittelbaren Einfluß auf die bürgerlichen Institutionen, und sollte vom Staate geschirmt und gefördert werden. Diese Veränderung war erfolgt durch das Bekenntniß des römischen Staatsoberhaupts zum Christenthum [1]). Wie aber früher der römische Kaiser als Pontifex maximus [2]) an der Spitze der heidnischen Staatsreligion gestanden, in ein ähnliches Verhältniß stellte er sich nun jetzt zur christlichen Kirche des Reichs. Dabei erklärte freilich schon Constantin (Euseb. vit. Const. IV, 24.), daß er nur ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας sei, die Bischöfe ἐπίσκοποι τῶν ἔσω τῆς ἐκκλησίας [3]). Mit dieser äußeren Sorge für das Wohl der Kirche aber war auch ein innerer Einfluß, und um so natürlicher, je mehr dem Kaiser als eigenem Kirchengliede wirklich das Heil der Kirche am Herzen lag, unvermeidlich verbunden, und wie es denn so den christlichen Kaisern als Pflicht erschien, die Kirche in allen ihren äußeren und inneren Rechten und in der ganzen Freiheit ihrer wesentlichen Wirksamkeit zu erhalten und zu schirmen, so erschien es ihnen selbst als Pflicht, die nur mit Beeinträchtigung der Kirche und Verletzung ihres eigenen christlichen Gewissens zu übersehen wäre, über Erhaltung der Reinheit der Lehre zu wachen. Dem Beispiele Constantins, welcher so zur Entscheidung ausgebrochener Lehrstrei-

---

1) Vgl. Martini Ueber die Einführ. der christl. Rel. als Staatsrel. durch Constantin. Münch. 1813., Kist De commutatione, quam Const. M. auctore societas subiit christ. Traj. 1818., u. A.

2) Eine Würde, die so eng mit der kaiserlichen zusammenzuhängen schien, daß erst Gratianus (375), und auch er nur halb, ihr feierlich entsagte.

3) Ein Ausspruch, der, ursprünglich im Scherz gethan, keinesweges eine kirchenrechtliche Theorie begründen sollte, am wenigsten eine solche, die dem Kaiser etwa mehr noch, als ein Schirmherrenrecht einräumte.

tigkeiten im J. 325 zuerst ein allgemeines Concil der Bischöfe seines Reichs berufen ließ, folgten unbedenklich dann auch seine kaiserlichen Nachfolger. Sie bereiteten die Beschlüsse solcher allgemeinen Concilien vor, machten sie unter ihrer Autorität bekannt, und sorgten für ihre Vollziehung, wobei Widerspenstige der bürgerlichen Strafe anheimfielen. So bildete sich das Gewohnheitsrecht der christlichen Kaiser, eine durch Uebereinstimmung der Kirche gültige Entscheidung der christlichen Lehrstreitigkeiten einzuleiten, und dieser Entscheidung durch ihre kaiserliche Macht Geltung zu verschaffen. Freilich konnte und mußte nun dies an sich schon schwankende Recht durch Mißdeutung und durch falsche und übertriebene Anwendung vielfach gemißbraucht werden; leicht konnten Kaiser selbst das Recht sich anmaßen wollen, den Gang der Entscheidung kirchlicher und theologischer Kämpfe willkürlich zu leiten, oder gar selbst zu entscheiden, die allgemeine Reichskirche durch Gewalt oder List äußerlich übereinstimmend zu machen, kurz die Kirche in eine Magd des Staats zu verwandeln; und aus der auf solchem Gebrauche und Mißbrauche ruhenden Einmischung der Ränke eines verderbten Byzantinischen Hofes in innere Kirchenangelegenheiten ist unsägliches Elend für die Kirche, insonderheit des Orients (während allerdings der Occident durch das Ansehen des Römischen Bischofs, nach dem Sturze des weströmischen Kaiserreichs 476, vor dergleichen gesicherter war) hervorgegangen. Aber das einmal Bestehende ließ sich schwer ändern, und am wenigsten waren Fürsten geneigt, wirkliche oder vermeintliche Rechte fahren zu lassen. Das neue Kirchenrecht war Consequenz einer Thatsache und darum unzerstörbar.

Eine Folge des neuen Verhältnisses der Kirche zum Staate waren nun auch einzelne Vergünstigungen, welche jetzt die Kirche durch den Staat empfing, und die allerdings dann auch eine freiere und allseitigere Einwirkung der Kirche auf den Staat und eine völligere Durchdringung des ganzen bürgerlichen Lebens vom Geiste der Kirche bedingten und ermöglichten. Namentlich:

1. Sabbathsgesetze, wie insbesondere Constantin der Gr. 321 ein Gesetz gegen Sonntags-Profanation erließ [1]).

2. Mitsorge des Staats für den Unterhalt der Kirchen. Von besonderer Bedeutung war hier das Gesetz (Cod. Theodos. L. XVI. Tit. 2. §. 4.), wodurch Constantin 321 der Kirche das Recht zugestand, Vermächtnisse aller Art anzunehmen, wozu indeß, um des Mißbrauchs willen, Valentinian I. einige Beschränkungen zuzufügen veranlaßt ward [2]).

---

1) J. K. Irmischer Staats- und Kirchenverordnungen über die christliche Sonntagsfeier. Abth. 1. Erl. 1839.

2) Wenn so jetzt die Kirche größere Einkünfte erhielt, so bedurfte sie derselben freilich auch, da sie nicht allein für die Besoldung der Geistlichen und Kirchendiener, und für die Erhaltung des Gottesdienstes und der Kirchgebäude, sondern auch für die Ernährung und Pflege der Armen, Fremden, Alten, Kranken, Wittwen und Waisen u. s. w. zu sorgen hatte und sorgte. Von der Kirche gingen ja alle die Armenanstalten für alle jene Bedürftigen (also πτωχοτροφεῖα, ξενῶνες, γηροκομεῖα, νοσοκομεῖα, ὀρφανοτροφεῖα, βρεφοτροφεῖα ꝛc.) aus, die zum Theil (wie namentlich die des Bischofs Basilius von Cäsarea; vgl. Sozom. h. e. VI, 34.; Basil. epist. 94. und Gregors v. Nazianz Leichenrede auf Basilius, or. XX. p. 359.) in großartigster Weise angelegt wurden; woneben dann manche Bischöfe (wie selbst der unbemittelte Theodoret; Theodoret. epist. 8.) auch noch durch anderweit heilsame bürgerliche Anlagen sich auszeichneten.

3. Befreiung der Geistlichkeit von den muneribus publicis, der Verpflichtung zu Frohn- und Kriegsdienst, zur Uebernahme bürgerlicher Aemter u. dgl. Früherhin hatte als Kirchengesetz gegolten, daß kein zur Uebernahme von Staatslasten durch seinen Stand Verpflichteter Geistlicher werden dürfe. Constantin nun sprach schon 313, und förmlich gesetzlich 319 (Cod. Theod. XVI, 2, 2.) die Geistlichen von den muneribus publicis frei. Aber dies kaiserliche Gesetz ward zum Nachtheil des Staats gemißbraucht, und 320 fügte er daher eine Bestimmung hinzu (l. c. §. 6), welche Vornehmeren und Reicheren den Eintritt in den geistlichen Stand wieder verwehrte. Natürlich jedoch sah man bald das Nachtheilige dieser Ordnung für die Kirche, sann auf Mittel, die Interessen des Staats und der Kirche zu versöhnen, und traf seit 383 die Auskunft, welche die Geistlichkeit eximirt ließ, und jedem den Eintritt in den geistlichen Stand gestattete, dagegen aber die durch Stand oder Vermögen zu Staatslasten Verpflichteten zu vorheriger Verzichtung auf das irdische Gut oder zur Leistung einer Stellvertretung verband (s. die Gesetze von 383 im Titul. de decurionibus).

4. Ertheilung einer Gerichtsbarkeit an die Kirche[1]). Schon früh waren die Zwistigkeiten unter Christen in der Gemeinde selbst, hauptsächlich von den Bischöfen, geschlichtet worden. Diese Entscheidung des Bischofs nun, wenn beide Partheien ihn als Richter anerkannten, erhielt durch Constantin Rechtskraft (Sozomen. h. e. I, 9.); und um dieselbe Zeit kam dann, nach und nach, auch noch ein anderes Recht der Bischöfe, intercessio episcoporum, auf, daraus entstanden, daß gewissenhafte Beamte in bedenklichen Fällen sich an ihren Bischof gewandt, und die Bischöfe wieder in wichtigen Fällen sich bei höheren Beamten zu verwenden Gelegenheit genommen[2]).

Endlich 5. Gewährung des kirchlichen Asyls. Wenn schon hin und wieder heidnische Tempel eine Zufluchtsstätte für Verfolgte gewesen waren, so wurde dies noch natürlicher auf christliche Kirchen angewandt, und gegen Ende des 4ten Jahrh. galten diese, vorzüglich die Umgebungen des Altars, ziemlich allgemein als Asyle. Im J. 398 gab dann zwar Kaiser Arcadius, durch des Günstlings Eutropius Haß gegen Chrysostomus bestimmt, ein Gesetz gegen dies kirchliche Asyl (Cod. Theod. IX, 45, 3.); bald aber war dem Eutropius selbst des Chrysostomus Kirche die einzige Zuflucht, und ein schmählicher Vorfall zu Constantinopel, durch Nichtachtung des kirchlichen Asyls bei geflüchteten Sclaven veranlaßt, der mit Mord und Selbstmord in dem Allerheiligsten endete (Socrat. h. e. VII, 33.), bewog darnach zuerst den K. Theodosius II. zum Erlaß eines förmlichen Gesetzes 431 (Cod. Theod. IX, 45, 4.), wodurch er die christlichen Kirchen und ihre Umgebungen als Asyl unbewaffneter Verfolgter bei Lebensstrafe zu respectiren gebot[3]).

---

1) Schilling De orig. jurisdict. eccles. in causis civil. Lips. 1825.

2) Als eine durch glänzenden Erfolg gekrönte Intercessio steht besonders die des Bisch. Flavianus von Antiochien (387) vor Theodosius dem Gr. mit der Bitte um kaiserliche Vergebung nach einem Antiochenischen Aufruhr da.

3) Geflüchtete Sclaven sollten die Geistlichen binnen 24 Stunden mit ihren Herren versöhnen — verordnete der Kaiser in einem zweiten Gesetze, 432 —, und diese ihnen um dessetwillen, zu dem sie geflüchtet, verzeihen.

Alle diese äußeren Vergünstigungen wogen freilich das Verderbliche nicht auf, welches eine falsche Deutung oder Anwendung des kaiserlichen Schirmherrnrechts für die Kirche innerlich brachte, und kaiserlichem Rechte oder kaiserlicher Macht gegenüber hat sich die **Energie der Kirche** als Wahrerin des göttlichen Gesetzes nur selten so mächtig bethätigt, wie in dem besonderen Vorfall zwischen dem Bischof **Ambrosius** von Mailand und dem K. **Theodosius** dem Gr. **Thedosius** hatte im Zorn, ungeachtet eines dem **Ambrosius** gegebenen Versprechens, 390 um eines Aufruhrs willen die Stadt Thessalonich und 7000 ihrer Bewohner der Wuth und dem Schwerte seiner Soldaten preisgegeben. Er wollte nachher aus Ambrosius' Hand die Communion empfangen. Der Bischof ermahnt den Kaiser brieflich zu vorheriger ernster Buße; doch der Kaiser, durch Schmeichler bethört, kommt nichts desto weniger zur Kirche. Ambrosius aber tritt ihm muthvoll mit so geistlich gewaltigen Worten entgegen, daß der Kaiser reuig sich beugt, der Kirchenbuße sich unterwirft, und jedes Urtheil inskünftige erst nach 30 Tagen vollziehen zu lassen gelobt (s. Theodoret. und Rufin. h. e., Paulinus in der Vita Ambrosii, Ambrosius in der Leichenrede auf den Kaiser, u. A.)[1]).

II. Clerus.

Der Einfluß der Geistlichkeit auf die Gemeinden stieg seit dem 4ten Jahrh. ausartend schon bis zur **Hierarchie**.

Im Clerus selbst gewann jetzt der **Bischof** eine immer entschiedenere Uebermacht. Nach ihm wurde die einflußreichste Person seit dem Ende des 4ten Jahrh. der Erste unter den Diakonen als **Archidiaconus**[2]), wie denn überhaupt die **Diakonen** durch ihre engere Verbindung mit den Bischöfen als deren Vertraute[3]) besonderes Ansehen empfingen, zuweilen selbst höheres, als die **Presbyter**[4]). Auch jetzt noch erhielt sich meist die Siebenzahl der Diakonen[5]), wenngleich man in großen Städten auch wohl die Zahl überschritt[6]). Dagegen fiel schon jetzt das Amt der **Diakonissen**, im Occident mindestens, entweder ganz hinweg, oder ward doch wenigstens

---

1) Die Zeugnisse eines Theodoret, Rufinus und Paulinus setzen es außer Zweifel, daß auch nach der brieflichen Ambrosischen Abmahnung dennoch der Kaiser vor gethaner Buße persönlich sich zur Communion eingefunden habe, und an der Schwelle der Kirche vom Bischof abgewiesen worden sei: ein Factum, von dem zwar Ambrosius selbst nichts ausdrücklich sagt, wie denn davon überhaupt viel Redens zu machen, zumal etwa in Ambrosius' späterer Leichenrede auf den Kaiser, unangewandt genug gewesen wäre, dem aber weder innere Wahrscheinlichkeit, noch äußere Beglaubigung fehlt. Unabhängig von jenen Einzelaussagen steht es indeß auch nach Ambrosius' Leichenrede fest, daß der Kaiser, sei es nun blos auf Ambrosius' Brief, oder erst nach persönlicher Abweisung, „stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret **errorem**“ (letzteres ein Ausdruck, der doch auch schwerlich blos auf das Thessalonicensische Factum, — in keinem Sinne ein error, — sondern mit wohl gerade auf das Erscheinen am Altar mit unbußfertigem Herzen hinzudeuten scheint). Ueber den ganzen Vorgang vgl. **Rudelbach** Christl. Biogr. I. S. 170 ff.

2) H. Götze De archidiaconor. in vet. eccl. officiis et auctor. Lips. 1705., und J. G. Pertsch Ursprung der Archidiaconen ꝛc. Hildesh. 1743.

3) Schon in den Constitt. ap. II, 44. werden die Diakonen bezeichnet als ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχὴ ἐπισκόπου.

4) Vgl. Hieronym. epist. 146. ad Evangelum. — Daß der **Archidiaconus** es übel nahm, wenn er zu einem Presbyterat aufrücken sollte, erhellet aus Hieronym. in Ezech. c. 48.

5) Das Concil. Neo-Caesar. a. 315. c. 15. hatte geradezu diese Zahl angeordnet, und Hieronymus ep. 146. argumentirt daraus für die Würde des Diaconats.

6) Im 6. Jahrh. gab es so zu Constantinopel 100 Diakonen (Justinian. Novell. III, 1.).

ohne die kirchliche Weihe ertheilt[1]). — Als neue Kirchenämter, mehr außerordentliche, entstanden jetzt, besonders in großen Städten, das der *Οἰκονόμοι* (Kirchengut-Verwalter)[2]), *Χαρτοφύλακες* (Archivare), und Notarii oder Excerptores (Protokollführer bei kirchlichen Versammlungen[3])), und zu den alten Stufen der Geistlichkeit kamen, öfters in eignen unmittelbar unter dem Bischof stehenden Zünften, als klerikale Anhänge noch hinzu die Parabolani (Krankenwärter, von *παραβάλλεσθαι τὴν ζωήν*) und *Κοπιάται*, Fossarii (Todtengräber)[4]).

Die neuen Privilegien des Clerus vermehrten jetzt auch die Zahl seiner Glieder, vornehmlich der das Bischofsamt Erstrebenden, zum Nachtheil der Kirche. Deshalb wurde nicht nur das ältere Kirchengesetz erneuert, welches alle Neophyten von geistlichen Aemtern (insbesondere vom bischöflichen, schon nach 1 Tim. 3, 6.) ausschloß, sondern das Concil zu Sardica um 345 verordnete auch (im 13. Canon), daß ein Reicher oder Rechtsgelehrter nur, wenn er zuvor schon das Amt eines Lector, Diaconus oder Presbyter gehörig verwaltet, sollte Bischof werden dürfen: ein Gesetz, welches dann für das Abendland der Röm. Bischof Siricius (gest. 398) epist. III, 3. und X, 13. auf Verpönung aller Erwählung von Laien zum Episcopate erweiterte. Doch wurden diese und ähnliche Gesetze öfters, und zuweilen keineswegs zum Nachtheil der Kirche, übertreten.

Eine Beschränkung der Menge der Geistlichen von anderer Art lag in dem Cölibatsgesetze. Das Falsche der Idee von einem levilischartigen Priesterthum und des ascetischen Geistes der Zeit war schon früher der Verbindung der Geistlichkeit mit der übrigen Welt durch die Ehe entgegengetreten, und schon das Concil zu Elvira in Spanien 305 (c. 33.) setzte fest, daß die Bischöfe, Presbyter und Diakonen außer der Ehe leben (sich der Gattinnen enthalten) oder entsetzt werden sollten. Dies nun wollten auf dem Concil zu Nicäa 325 einige zu einem allgemeinen Kirchengesetze machen; ein frommer ägyptischer Confessor aber, Bischof Paphnutius, selbst strenger Ascet, trat ernst hiegegen auf, indem er die Heiligkeit der Ehe und die

---

1) Nach dem Vorgange wahrscheinlich schon Nicänischer Bestimmung (Conc. Nic. can. 19.) fand man seit der Mitte des 4. Jahrh., im Occident namentlich (so Ambrosiaster in 1 Tim. 3, 11.), aber selbst auch im Orient (das Concil. Laodic. c. 11.), Ordination von Diakonissen unpassend, und der Occident verpönte sodann im 5. und 6. Jahrh. (das Concil zu Orange 441 c. 26., das Conc. Epaonense a. 517. c. 21. und das Conc. Aurelian. a. 533. c. 18.) dieselbe geradezu. Seitdem verlor auch das Amt selbst immer mehr an Ansehen und Bedeutung, und die Anstellung von Diakonissen ward je mehr und mehr vermieden. Der Mißbrauch hatte dem förmlich (durch Ordination) amtlichen Wirken des weiblichen Geschlechts in großen und theilweise verweltlichten Gemeinden allzu nahe gelegen. Doch hat im Orient (woselbst nach Pelagius comm. in Rom. 16, 1. sogar eine gewisse Tauf- und private Predigt-Befugniß den Diakonissen eingeräumt war) das Amt bis tief ins Mittelalter hinein (vgl. Concil. Trull. a. 692 c. 48. und Balsamon [im 12. Jahrh.] responsa ad interrog. Marci patr. Alex.) sich erhalten.

2) Basilius M. ep. 237. 285. und Conc. oec. Chalced. a. 451. c. 26.

3) Vgl. schon Euseb. h. e. VII, 29.

4) Nach einem kaiserlichen Gesetze von 418 (Cod. Theod. XVI, 2, 42. 43.) sollten in Alexandrien höchstens 600 Parabolani, und nach Cod. Justin. I, 2, 4. in Constantinopel Kopiaten (die übrigens im Cod. Theod. XIII, 1, 1. und XVI, 2, 15. auch geradezu als Kleriker bezeichnet werden) statt 1100 nur 950 seyn dürfen.

Schwere des Cölibats für Viele hervorhob, und es blieb daher blos beim Alten, daß die Geistlichen der drei ersten Grade, nur wenn sie bei ihrem Amtsantritt noch ehelos waren, nicht heirathen durften[1]). Bei dieser Regel verharrte man im Orient auch in der Folge, indem man nur beim Bischof, durchgängig jedoch erst seit dem 5. Jahrh., die Ausnahme machte, daß er in keinem Falle in der Ehe leben dürfe; im Occident aber setzte in einer Decretale (epist. ad Himerium Tarraconens. c. 7—9.) schon der Bischof Siricius von Rom 385 für die in der Ehe fortlebenden Geistlichen der drei ersten Grade die Absetzung fest, wenngleich es doch noch sehr lange dauerte, bis diese, nach und nach auch auf die Subdiaconen ausgedehnte, Entscheidung in der kirchlichen Praxis durchdrang.

Was die Wahl der Geistlichen betrifft, so wurden alle jetzt allein von den Bischöfen gewählt, worauf die Gemeinde formell ihre Zustimmung erklärte, die Bischöfe selbst aber, wo nicht kaiserlicher Einfluß obwaltete, meist von den übrigen Bischöfen der Provinz, doch mit Beistimmung der Gemeinde, ja im Occident mitunter auch von der Gemeinde für sich[2]). Dabei ward Versetzung höherer Geistlichen (Bisch, Presb. und Diak.), namentlich der Bischöfe, von einer Kirche nach einer anderen, von einer kleineren insbesondere nach einer größeren, vornehmlich einer hauptstädtischen[3]), zwar von weltlich gesinnten geistlichen Hirten nicht selten durch mancherlei Mittel erstrebt, von dem Nicänischen Concil aber (c. 15.), weil, wie Christus mit der Kirche, so der Bischof mit seiner Gemeinde unauflöslich verbunden sei, streng verboten, welches Verbot das Antiochenische Concil 341 (c. 20.) und auch der Röm. Bischof Damasus gegen E. des 4. Jahrh. (ep. IX. ad Acholium Thessalon. episc.) wiederholte. Jedoch wurde auch dies Kirchengesetz, welches Gregor v. Nazianz seinerseits um 382 unter die längst erstorbenen rechnet, — und zuweilen nach dem wirklichen Bedürfnisse einer Kirche, öfters verletzt.

Der Bildungsanstalten für die Geistlichen endlich gab es jetzt mancherlei, wennschon deren Tüchtigkeit keineswegs im Ganzen dem Gewichte der Anforderungen entsprach an das so verantwortliche Amt. Besonders für Aegypten und Syrien nebst den Nachbarländern wirkten die theologische Schule zu Alexandrien (bis ans Ende des 4. Jahrh.) und dann vornehmlich die zu Antiochien, nächst ihnen für Persien die zu Edessa und

---

1) Aehnliches hatten schon im J. 314 die Concilien zu Neocäsarea und zu Ancyra bestimmt.

2) Das Nicänische Concil 325 c. 4. verordnet einfach Einsetzung des Bischofs durch alle Provinzialbischöfe und Bestätigung durch den Metropoliten, während die canones apost. c. 1. nur schlechthin Vollzug der Bischofswahl durch zwei oder drei Bischöfe wollen, das Antiochen. Concil 341 c. 19. dagegen bischöfliche Wahl auf einer Synode in Gegenwart des Metropoliten und der meisten Provinzialbischöfe fordert. Im Occident schreibt Cölestin I. von Rom (seit 422) epist. 2. c. 5. dem Volke dabei ein gültiges Veto zu, und fordert zur Wahl Uebereinstimmung des Clerus, des Volkes und der weltlichen Obrigkeit, und wesentlich ebenso auch bald darauf Leo der Große ep. 12. §. 5. und ep. 10. §. 6., indem er in zweifelhaftem Fall von dem Stichentscheid des Metropoliten die Wahl abhängig macht. Wahlen allein durchs Volk verpönt das Concil zu Laodicea gegen 360 can. 13.

3) Dem Wahne, als ob Hauptstädte auf einen treuen Bischof größeren Anspruch hätten, widersprach schon K. Constantin (Euseb. vit. Const. III, 60.).

darauf die zu Nisibis[1]). Außerdem leiteten manche einzelne Bischöfe, vornehmlich des an eigentlich theologischen Bildungsanstalten so armen[2]) Occidents, — am erfolgreichsten Augustinus[3]) — Zöglinge zum geistlichen Amte an, ihren Clerus, in welchem schon Jünglinge und Knaben unter den Lectoren ihren Platz erhalten konnten, zu einer Art geistlichem Seminar umgestaltend[4]). Andere empfingen für das geistliche Amt ihre Vorbildung (öfters eine biblische und gelehrte, zugleich aber ascetische) in Klöstern[5]). Noch Andere meinten, auf den gewöhnlichen Schulen der weltlichen Literatur, besonders zu Alexandrien und Athen, ihre Vorbildung sich erwerben zu können[6]). Nicht Wenige freilich wähnten auch einer gründlichen Vorbildung zum geistlichen Amte ganz entbehren zu können, da die Ordination endlich sie doch tüchtig mache, und die diesen Wahn bekämpfenden Anweisungen[7]) eines Chrysostomus (*περὶ ἱερωσύνης*, namentlich l. IV. c. 6 sqq.), Augustinus (de doctrina christiana, besonders im Prolog; und anderwärts) und Anderer[8]) zur rechten Führung des geistlichen Amtes fanden noch bei weitem nicht genug Anerkennung und Anwendung.

III. Episcopat und episcopale Gliederung insbesondere[9]).

Der schon in den drei ersten Jahrhunderten festbegründete hierarchische Episcopat gewann seit dem 4ten eine noch immer allgemeinere und ausschließlichere Autorität. Immer unbestrittener galten die Bischöfe und nur sie als Nachfolger der Apostel, und der Episcopat, die Gesammtheit aller Bischöfe, als Inbegriff aller kirchlichen Gewalt; und auch die gliedweise Abstufung im Episcopat selbst förderte endlich nur noch mehr seine hierarchische Autorität.

---

1) Unter diesen Schulen sind die alte Alexandrinische und die Antiochenische (§. 20.) die berühmtesten. Von Antiochien aus bildete sich die Schule zu Edessa, gestiftet nach einer Nachricht in Assemani Bibl. or. T. III. P. 2. p. 924 sqq. von Ephräm Syrus, gefördert demnächst besonders von Ibas, Bisch. von Edessa von 436 bis 457, und zerstört (nach dem Chronicon Edessenum) unter den kirchlichen Kämpfen 489, nachdem sie kaum ein Jahrhundert eine Pflanzschule für die persische Geistlichkeit gewesen war; aus den Trümmern der Edessenischen Schule aber entstand wieder die wohlorganisirte Schule zu Nisibis in Mesopotamien (s. Assemani l. c. p. 927 sqq.), gestiftet zu E. des 5. Jahrh. von einem ehemaligen Edessenischen Lehrer Narses, und unter dem Vorsteher Hanan im Anfange des 7. Jahrh. mit 800 Schülern. Ueber ihren Einfluß spricht auch Junilius (nordafrik. Bischof im 6. Jahrh.) de partibus divinae legis, in der Dedication.

2) S. Cassiodor. de institut. divin. litt. lib. I. praefat.

3) Vgl. Aug. sermo 355. §. 2. mit Possidius vita Aug. c. 2. 3.

4) Vgl. Concil. Vasense (Vaison) II. a. 529. can. 1.

5) Siricius ep. 1. ad Himer. §. 13. und Chrysost. de sacerd. VI, 7.

6) So Gregor von Nazianz und Basilius der Gr. zu Athen (Greg. Naz. orat. XLIII, 14 sqq.), ersterer zugleich in Alexandrien und letzterer in Cäsarea und Constantinopel.

7) Sarkastisch bekämpft ihn auch Gregor v. Naz. in seinem Gedichte an die Bischöfe (*εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων*). Vgl. bes. V. 156 ff. 371 ff. 393 ff.

8) Z. B. Hieronym. epist. 57. ad Pammach. §. 12. Später Gregor's des Gr. in seiner regula pastoralis.

9) Vgl. Dav. Blondel Traité historique de la primauté en l'église. Genève 1641. fol.

Die Landbischöfe, *Χωρεπίσκοποι*, geriethen dermalen in immer größere Abhängigkeit von den Stadtbischöfen, und verloren sich deshalb nach und nach fast ganz [1]). An ihre Stelle traten entweder von den Stadtbischöfen den Landgemeinden vorgesetzte Presbyter, oder, wie namentlich im Orient, einen Cyclus von Landgemeinden im stadtbischöflichen Auftrage eine Zeitlang oder beständig leitende *Περιοδευταί*, Visitatores [2]).

Die episcopale Metropolitanverfassung nahm jetzt festere Gestalt an. Der Wirkungskreis der Metropoliten im Verhältniß zu dem der übrigen Bischöfe der Provinz wurde genauer bestimmt; sie bestätigten und weihten die letzteren, und waren insbesondere regelmäßige Präsides auf den Provinzialsynoden, die sich (nach Concil. Nic. c. 5., sowie auch nach canon. apost. c. 36. und Conc. Antioch. c. 20.) zweimal des Jahres [3]) zu versammeln pflegten, und alle allgemeineren kirchlichen und bischöflichen Angelegenheiten der Provinz besprachen. Gleichwohl wurden auch die übrigen Bischöfe durch Kirchengesetze in der selbstständigen Verwaltung ihres Sprengels gegen Metropolitaneingriffe sicher gestellt, und auf den allgemeinen Synoden galt die Stimme eines Metropoliten nicht mehr, als die eines gewöhnlichen Bischofs.

Ueber die Metropolitangewalt aber stellte sich, aus ihr herauswachsend, jetzt nun noch eine andere, die Patriarchalgewalt [4]). Im Orient genossen (vom occidentalen Rom abgesehen) eine noch übermetropolitanische Autorität die Kirchen zu Antiochien, Alexandrien, Ephesus, Cäsarea in Cappadocien und Heraclea als römische Präfecturstädte; und unter diesen wurden bereits auf dem allgemeinen Concil zu Nicäa 325 (can. 6.) zwei in ihrem ausgezeichneteren Ansehen und umfassenderen Sprengel förmlich anerkannt, die von Alexandrien, Antiochien, und daneben im Occident Rom [5]). Zu diesen dreien kam im Verlauf des 4. Jahrh. noch eine vierte hinzu, die Kirche von Byzanz oder Constantinopel, die zwar anfangs dem thracischen Metropoliten zu Heraclea untergeordnet gewe-

---

1) Im Laufe des 4ten Jahrh. waren die Landbischöfe mannichfach beschränkt worden im Streite mit den Stadtbischöfen (Concil. Ancyr. a. 314 c. 13.; Conc. Antioch. a. 341 c. 10.), insbesondere hinsichtlich der ihnen verwehrten Presbyter- und Diakonen-Weihung, und schon das Concil zu Sardica c. 6. verbot die Anstellung von solchen. Gleichwohl finden sich auch noch im 5. und 6. Jahrh. (bei Theodoret. epist. 113., in der Unterschrift des Chalcedon. Concils und in der syrischen Literatur des 6. Jahrh.), ja besonders häufig wieder im 8ten und 9ten (hier bei Anlaß selbst eines erneuten Kampfes gegen Stadtbischöfe), Spuren von Chorepiscopen.

2) Schon das Concil. Laodic. gegen 360 c. 57. verordnet deren Anstellung, und im Conc. Chalced. a. 451 act. 4. wird ein solcher erwähnt.

3) Nach dem Conc. Nic. vor dem Quadragesimalfasten und um den Herbst, nach den 2 anderen Autoritäten zwischen Ostern und Pfingsten und im October.

4) J. Morini Exercitatt. eccl. et bibl. (diss. I. de patriarch. et primat. orig.). Par. 1669. fol.; Janus De orig. patriarch. chr. diss. II. Vit. 1718. 4.; u. A. (auch Böhmer Chr. Alterthumswissensch. I, 191 ff.).

5) Die Veranlassung war, daß das Concil im Gegensatz gegen die Meletianische Spaltung (ob. S. 120.) es als hergebrachtes Recht darstellte, daß der Bischof von Alexandrien die allgemeine Aufsicht über die Kirchen in Aegypten, Libyen und Pentapolis führe. (Nur um dieses Anlasses willen steht auch hier der Alexandrinische Bischof vor dem zuzweit genannten angeseheneren Römischen.)

sen war, mit Constantinopels Erhebung zu römisch kaiserlicher Residenz aber eine solche Auszeichnung erhielt, daß der Bischof von Heraclea dem von Constantinopel sofort seine Würde abtreten mußte; und schon das allgemeine Concil zu Constantinopel 381 (can. 3.) bestimmte der Kirche von Byzanz, weil Constantinopel Neu-Rom sei, den Rang gleich nach der Römischen, womit dann durch das Concil zu Chalcedon 451 [1]) auch ein angemessener Sprengel (nächst Thracien die Gewalt über Pontus und Kleinasien [2])) und das Vorrecht, auch aus anderen Diöcesen Appellationen anzunehmen, sich verband (Socrat. h. e. V, 18.; Conc. Chalced. act. 15. c. 9. 28.). Diesen vier Patriarchen von Rom, Constantinopel, Alexandrien und Antiochien wurde im 5ten Jahrh. ehrethalber durch das allgemeine Concil zu Chalcedon 451 (actio VII.) dann selbst noch ein 5ter zugesellt, der Bischof von Jerusalem. Schon zu Nicäa (can. 7.) war derselbe den großen Bischöfen beigezählt worden, nicht der Macht, sondern dem Ehrenrange nach. Erst nach und nach aber entzog er sich den Metropolitanrechten von Cäsarea in Palästina, und zu Chalcedon erhielt er Palästina als unabhängigen Sprengel. So bildete sich denn (da ja in den Bezirken dieser höheren Metropoliten sich auch Metropoliten gewöhnlicher Art befanden) eine neue kirchliche Gewalt, die der höheren Metropoliten, zuerst *Ἔξαρχοι*, bald *Πατριάρχαι* genannt [3]), die nun in einem ähnlichen Verhältnisse zu den Metropoliten standen, wie sie zu den übrigen Bischöfen [4]), obschon ihre Rechte erst nach und nach genauer bestimmt wurden. Uebrigens betraf diese Patriarchalverfassung natürlich zunächst nur die Kirche des römischen Reichs, und auch hier, zumal im Abendlande, fügten sich nicht alle Kirchen in die neue Ordnung. In Nordafrika hatte der Bischof von Carthago unbestritten das höchste Ansehen, gewann aber doch nie das eigentlich patriarchalische, und das Concil zu Hippo Regius 393 erklärte sich ausdrücklich gegen Titel, wie die Patriarchen sie führten. Im Morgenlande erhielt sich Cyprus unabhängig.

Ueber das allgemein patriarchalische Ansehen endlich erhob sich noch unter der Gunst politischer, kirchlicher und persönlicher Verhältnisse das des Bischofs von Rom insbesondere. Zunächst war auch er (wenngleich modificirt durch die Verhältnisse des römischen Occidents) nur einer der Patriarchen, dessen Sprengel die von dem Römischen Unterstatthalter, dem Vicarius urbis Romae, regierten Provinzen, die ecclesiae terrae suburbicariae, d. i. Mittel- und Unter-Italien, Sicilien, Sardinien und Corsica [5]), begriff [6]). Aber nicht nur erweiterte sich dieser Patriarchalsprengel zusehends; sondern — was die Hauptsache — schon früher war die Vorstellung von

---

1) Es bestimmte zugleich Phönizien und Arabien als Antiochenischen Sprengel.

2) So hörten hiemit zu Constantinopels Gunsten auch die Bischöfe von Ephesus und Cäsarea auf, Patriarchen zu seyn.

3) Letzteres ein sonst allen Bischöfen gemeinsamer Name.

4) Durch die Patriarchen sollten die Metropoliten geweiht, die Synoden der ganzen Patriarchal-Diöces berufen, die größeren Angelegenheiten und alle Rechtssachen in höchster Instanz entschieden werden.

5) C. Kortholt Comm. de eccll. suburbicartis. Lips. 1730. 4.

6) Die Bischöfe von Mailand, Ravenna und Aquileja hielten sich von Rom noch unabhängig.

der Repräsentation der Kircheneinheit in dem Apostel Petrus auf die Römische Cathedra Petri übertragen worden, und die daraus entwickelte Idee von einem Primat der Römischen Kirche wurde nun jetzt, da die Hauptstadt der Welt, die Römische sedes apostolica, der einzige apostolische Sitz im Abendlande, eine christliche Stadt und Hauptstadt des christlichen römischen Reichs geworden war, durch Politisches bedeutsam genährt[1]). Kräftige Römische Bischöfe, am meisten der durch seine Energie, wie durch seinen christlichen Sinn und wissenschaftlichen Geist so ausgezeichnete Leo der Große (440—461), — ein Bischof, welcher langjährigen theologischen Kampf, wie die Wuth eines Attila (452)[2]), durch sein Wort zu beschwichtigen vermochte, und welcher zuerst die Größe des Römischen Stuhls mit völlig klarem Bewußtseyn begründet hat, der kraftvollste und zugleich lauterste Träger Römisch bischöflicher Gewalt im ganzen Alterthum[3]) —, wußten geschickt ihre Beziehungen zu der übrigen Kirche zur möglichsten Vorbereitung der Realisirung jener Idee zu benutzen[4]); und sie wurden in diesem ihrem Streben nicht nur von selbst durch die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, sondern auch durch ausdrückliche Erklärungen von Concilien und Kaisern unterstützt. Unter den die orientalische Kirche zerrüttenden Partheiungen im 4ten und 5ten Jahrh. mußte nicht selten das Wort des hochangesehenen, von weltlicher Macht so wenig abhängigen und den Ruf unbefleckter Rechtgläubigkeit fast mit ausnahmslosem Rechte behauptenden Römischen Bischofs wenigstens einer der orientalischen Partheien besonders gewichtig erscheinen; sie erbat daher in demüthigem Ausdruck sich seine Entscheidung, und so gewann diese — zumal im Fall des Sieges der Parthei, der ja auch fast immer eintrat, weil der Römische Stuhl wenn nicht stets zur gerechten, doch zur glücklichsten Sache sich zu bekennen pflegte — das Aussehen eines oberrichterlichen Urtheils[5]). Dazu kam, daß schon auf dem Concil zu Sardica 345 (can. 3. 5.), welches fast das Ansehen eines allgemeinen gewann, dem Römischen Bischof förmlich ein kirchliches Revisionsrecht eingeräumt wurde[6]); und endlich em-

---

1) So begreift sich die Entstehung des Römischen Vorranges, ohne daß es der monströsen Annahme in E. J. Thepherd The history of the church of Rome to the end of the episc. of Damasus. Lond. 1851 bedürfte, wonach schon vor 500 eine große Anzahl von Beweisstücken — z. B. auch Cyprians Briefe! — geschmiedet seyn sollen, um denselben zu begründen.

2) Der Bischof trat würdevoll dem wilden Krieger entgegen, der erschüttert von Roms Thoren umlenkte.

3) Vgl. bezugsweise W. A. Ahrendt Leo der Gr. und s. Zeit. Mainz 1835. und E. Perthel Leo's I. Leben u. Lehren. Jen. 1843.; auch Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Thl. I. Abth. 4.

4) Sie ernannten zu diesem Zwecke auch weislich in entfernteren Kirchen Vicarios apostolicos; wie z. B. von Siricius (384—398) und nach ihm von Leo dem Großen der Metropolit der ostillyrischen Kirche, (welche, wegen temporärer Herrschaft des Arianismus im Orient, an den Römischen Patriarchalsprengel sich angeschlossen hatte, und, auch widerstrebend, von ihm dann festgehalten wurde), der Bischof von Thessalonich, zu solch einem Stellvertreter ihrer apostolischen Gewalt ernannt ward.

5) Solche schiedsrichterliche Entscheidungen und erbetene Responsa (epistolae decretales) gingen fortwährend von Rom aus. (Epp. Rom. Pontificum a. S. Clemente usque ad Innoc. III. ed. P. Coustant. T. I. — ad a. 440 — Par. 1721. fol.)

6) Es ward hier bestimmt, daß, wenn ein fremder Bischof, unzufrieden mit einem kirchlichen

pfing auch Leo der Große eine bestimmte kaiserliche Erklärung für den oberrichterlichen Römischen Primat. Da nehmlich der Metropolit und Vicarius apostolicus Hilarius von Arelate ein von ihm gefälltes Absetzungsurtheil keiner neuen Untersuchung in Rom unterworfen wissen wollte, und Leo deshalb 445 ihm alle ertheilten Vorrechte entzog, erließ K. Valentinian III., noch 445, ein Gesetz (Leon. Opp. T. I. p. 642., und Theodos. Novell. tit. 24.), worin er, auf die Würde des Apostels Petrus, der Stadt Rom und einer Synode sich stützend, erklärte, „was durch die sedes apostolica zu Rom bestimmt sei, solle als Gesetz gelten, und jeder Bischof gehalten seyn, auf Vorladung des Römischen vor dessen Richterstuhl zu erscheinen; denn es werde nur dann Friede in der Kirche seyn, wenn die ganze Kirche ihren Regierer (rectorem) anerkenne." — Natürlich erkannten denn auch die Römischen Bischöfe selbst kraft solcher Thatsachen je länger je klarer, was sie vermochten. Schon Innocentius I. sprach es aus, daß auf dem ganzen Erdkreise ohne Kenntnißnahme des Römischen Stuhls nichts zu entscheiden sei, und besonders in Sachen des Glaubens alle Bischöfe sich an den heil. Petrus zu wenden hätten (ep. ad Concil. Carthag. a. 416, und ad Conc. Milevit. a. 416), und Leo der Gr. erklärte, „daß ihm als dem Nachfolger des Apostels Petrus, welchem der Herr zum Lohne seines Glaubens den Primat der apostolischen Würde verliehen, auf dem er die allgemeine Kirche fest gegründet, die Sorge für alle Kirchen zustehe, zu deren Theilnahme er seine Collegen, die übrigen Bischöfe, aufforderе" (ep. V. ad metropolitt. Illyr.). — Uebrigens wurde doch selbst im Occident die oberrichterliche Autorität des Römischen Bischofs jetzt noch keineswеges allgemein zugestanden. Selbst Stimmen, wie die eines Hieronymus und Augustinus, so entschieden auch sie die Einheits-Repräsentation der Cathedra Petri anerkannten, standen nicht an, die apostolisch-vicarische und -successorische Autorität des gesammten Episcopates gegen das steigende Uebergewicht der Römischen Kirche hinzustellen [1]), und lange suchte insbesondere die nordafrikanische Kirche (am glücklichsten während der bischöflichen Regierung des schwachen Zosimus von Rom, 417—418, in dem Pelagianischen Streite [2])) mit Nachdruck ihre ganze Unabhängigkeit zu behaupten, wenn sie dann auch später, unter den Vandalischen Zerrüttungen, mehr an das Römische Patriarchat sich anzuschließen veranlaßt ward. Im Orient aber war und blieb man im Ganzen noch entfernter von jenen Zugeständnissen. Die allgemeinen Synoden von Nicäa und Constantinopel waren noch ganz frei von Römischem Einflusse; und wenn dann auch der Bischof Theodoret von Kyrrhos in

---

Urtheil, sich deshalb an den Römischen wende, dieser eine neue Untersuchung durch die benachbarten Bischöfe einleiten und beliebig einen Presbyter als seinen eignen Bevollmächtigten dazu senden solle.

1) Vgl. Hieron. epist. 101.: „Si auctoritas quaeritur, orbis major est urbe. Ubicunque fuerit episcopus, ejusdem est sacerdotii. Omnes apostolorum successores sunt," und Augustin. de diversis §. 108.: „Claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit" cet.

2) Wer fernerhin, statt an die nordafrikanischen, an die überseeischen kirchlichen Gerichte appellire, solle excommunicirt werden, verordnete das Concil zu Carthago 418.

einem Bittschreiben (epist. 113.) an Leo den Gr. das Grab des Petrus und Paulus und die politische Bedeutung Roms für das Ansehen der Römischen Kirche anführte, so erklärte doch noch das allgemeine Concil zu Chalcedon 451 (act. 15. can. 28.), daß der Patriarch von Constantinopel, als Bischof der oströmischen Hauptstadt, gleiche Rechte und Würde mit dem Römischen Bischof und den ersten Rang nach ihm[1]) habe.

IV. Aeußere Kircheneinheit.

Zur Befestigung der äußeren Kircheneinheit entstand den dermaligen kirchlichen Verhältnissen gemäß jetzt noch ein neues Mittel: das durch Constantin den Großen 325 hervorgerufene Institut der aus (theoretisch) allen Bischöfen des römischen Reichs (ἡ οἰκουμένη) bestehenden[2]) und also (angeblich) die ganze römische Reichskirche und ideal[3]) die ganze katholische Kirche repräsentirenden allgemeinen Kirchenversammlungen (Concilia universalia, generalia, σύνοδοι οἰκουμενικαί)[4]); und da diese Concilien (in Rechtssachen nach Stimmenmehrheit, in Glaubenssachen theoretisch nach Stimmeneinheit[5])) rechtskräftige Gesetze für die ganze Kirche geben sollten, so konnte nun auch aus den Sammlungen solcher Gesetze[6]) ein, zunächst wenigstens für das römische Reich, allgemein gültiges Kirchenrecht sich bilden. Zwei solcher Sammlungen aus dem 6ten Jahrh. haben durch ihre Brauchbarkeit und die Gunst der Verhältnisse allgemeines Ansehen erhalten: nehmlich die (aus 50 Titeln bestehende) des nachmaligen Patriarchen von Constantinopel, vormaligen Sachwalters und dann Presbyters zu Antiochien, Johannes Scholasticus, gest. 578, für die griechische, und die (zwischen 498 und 514 entstandene) des Römischen Abtes Dionysius Exiguus, eines gebornen Scythen, gest. um 556, welcher letztere auch die

---

1) Immer freilich doch also nach ihm.

2) Nur Bischöfe hatten auf diesen Synoden entscheidende Stimme.

3) Die römische Reichskirche bildete ja den Kern der katholischen Kirche, und auch Bischöfe aus anderen Ländern, so viele ihrer kamen, ließ man gern zu (Euseb. vit. Const. III, 7.).

4) Ein kaiserliches Edict (sacra imperatoria, θεῖον γράμμα, ἡ σάκρα) berief auf einen bestimmten Termin die Patriarchen und Metropoliten und durch diese die Bischöfe. (Daß nur dem Röm. Bischof das Recht, ökumenische Synoden zu berufen, zustehe, behauptet erst 587 Pelagius II. v. Rom, epist. 8.). Sie reiseten auf kaiserliche Kosten (vgl. Euseb. vit. Const. III, 6.). In der Mitte der Versammelten lag ein Evangelienbuch (Concil. Ephes. oec. act. 1. und Conc. Chalced. act. 4.). Der Präses, entweder vom Kaiser oder von den Verhältnissen oder von der Versammlung bestimmt, in Verbindung mit den kaiserlichen Commissarien, leitete die Verhandlungen, bereitete die Entscheidung, und ließ die Abstimmung vornehmen zum Beschluß (ὅρος). Kirchliche Notarien protokollirten die Verhandlungen, alle Bischöfe oder ihre Vertreter unterschrieben sowohl das Ganze, als einzelne wichtige Theile. Dem Kaiser wurden diese gesta oder ὑπομνήματα zugesandt mit der Bitte um Bestätigung. Er entließ die Synode und vollzog die Beschlüsse.

5) War diese in praxi auch vielfach eine mehr nur scheinbare (insofern der eine Theil dem anderen sich fügte oder im anderen Fall als durch Häresie excommunicirt dastand): hochbedeutsam war es immerhin, daß man bei allgemeinen und allen Synoden von dem Axiom ausging, Divergenz in kirchlicher Lehre sei bei Einheit der Kirche nicht möglich und ein Concil der Kirche außerhalb des Einen Glaubens der Kirche nicht denkbar.

6) Vgl. F. A. Biener De collectionib. canonum eccl. graecae. Berol. 1827.

Entscheidungen, Decretales (sc. epistolae), der Römischen Bischöfe (von Siricius, seit 384, bis Anastasius II., gest. 498) unter die Kirchengesetze mit aufnahm, für die abendländische Kirche[1]).

§. 31.

Spaltungen über Kirchenverfassung (Schismata): Donatismus rc.

Mehrere Kirchenspaltungen dieser Zeit, dogmatischen Gründen entquollen[2]), stehen im engsten Connex mit den Lehrstreitigkeiten; namentlich die Antiochenisch-Meletianische und die Luciferianische mit dem Arianischen Streite (s. darum §. 35.). Zu solchen dem Arianischen Streite entkeimten Schismen würde auch das der Römischen Bischöfe Damasus und Ursinus gehören, wäre dies Zerwürfniß nicht vielmehr nur als ein Ausbruch persönlicher Leidenschaft und Verweltlichung zu betrachten. Als der Kaiser Constantius in seiner Arianischen Gesinnung unter den Arianischen Kämpfen den Bischof Liberius von Rom 355 eine Zeitlang verbannte, und den Felix, der dem Kaiser zu Gefallen Arianer war, an seine Stelle setzte, erhielt — der kleinen Anzahl der streng Rechtgläubigen gegenüber — jeder der beiden seine Parthei in der Gemeinde. Nach Liberius' Tode 366 machten der Felicianer Damasus und der Liberianer Ursinus sich die Rechtmäßigkeit der Wahl streitig. Beide Partheien suchten sich mit blutiger Gewalt die Kirchen zu entreißen, und Damasus vermochte sich endlich nur mit Hülfe des Kaisers Valentinian I., und auch da nur bei noch fortdauerndem Widerspruch einer separirten Parthei von Ursinianern zu behaupten[3]); er in der Folge dann freilich ebenso orthodox, als von Haus aus ungeistlich, und um die Kirche verdient nur dadurch, daß er die Gelehrsamkeit eines Hieronymus sich und ihr dienstbar zu machen verstanden hat.

Die einzige wirklich selbstständige Kirchenspaltung war aber jetzt das Donatistische Schisma[4]), der Donatismus als der ausgeprägteste

---

1) Beide Sammlungen, so wie auch noch einige andere von geringerer Bedeutung, in G. Voëlli et H. Justelli Bibliotheca juris can. vet. Par. 1661. 2 Voll. fol.

2) Ganz und halb orthodoxe, oder auch orthodoxe und hyperorthodoxe, Pfarrsysteme den Häretikern gegenüber.

3) Die von Damasus wenn nicht angeordneten, doch gestatteten Greuel bei seiner Stuhlbesteigung schildert besonders ein Bericht von 2 Presbytern (allerdings der Ursinian. Gegenparthei), Marcellinus und Faustinus, adv. Damasum libellus, in Jac. Sirmondi Opp. T. I. p. 226 sqq. und Bibl. P. Lugd. T. V.; und wesentlich gleichlautend auch Ammian. Marcellin. hist. XXVII, 8. 9. (die Zahl der Getödteten gibt Letzterer zu 137, der Presbyter-Bericht zu 160 an). Vgl. auch Rudelbach Christl. Biogr. I. S. 105 ff. — Eine spätere Folge übrigens wohl noch jener Greuel war das 370 erlassene Gesetz Kaiser Valentinians (Cod. Theod. XVI, 2, 20.), welches Weltlichkeit, besonders Hab- und Geldgier des Clerus züchtigte, indem es ausdrücklich allen Clerikern und Mönchen verbot, was allen Laien freistand (vgl. Hieronym. ep. 52. c. 6.), Erbschaft und Testament zu empfangen.

4) Quellen darüber sind: des Bischofs Optatus von Mileve (um 368) de schismate Donatistarum libb. VII (wohl ursprünglich VI), ed. (nebst Monumenta vett. ad Donatistt. hist. pertinentia) L. E. du Pin. Par. 1700.; und eine Reihe contradonatistischer Schriften des Augustinus (namentlich contra epistolam Parmeniani libb. III, de baptismo libb. VII, contra literas Petiliani libb. III, contra Cresconium libb. IV, breviculus collationum cum Donatistis libb. III, u. a., in August. Opp. T. IX. ed. Benedictt.). — Vgl. H. Valesius De schism. Donatistt., hinter s. Ausg. des Euseb.; die Histor. Donatistar.,

Separatismus der alten Kirche, der Normal-Separatismus für alle Zeit: ein Kampf zwischen Kirche und Separatismus nur darum so schwer und lang, weil man auf der einen Seite in die neuen Verhältnisse der verweltlichteren Kirche und ihrer Beziehung zum Staate sich gar nicht zu finden wußte, und auf keiner von beiden[1]) den Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu machen und festzuhalten verstand.

Im nördlichen Afrika hatte sich Montanistischer Schwärmergeist hie und da fortgepflanzt, und in der Diocletianischen Verfolgung drängten sich demzufolge Manche, ihre nüchterneren Gegner der Menschenfurcht und Verleugnung Christi beschuldigend, unberufen zum Märtyrerthum. Hiegegen erklärten sich eifrig der Bischof Mensurius und der Archidiakonus Cäcilianus von Carthago. Nach des Ersteren Tode 311 ward Letzterer von dem Hauptheile der Gemeinde zum Bischof erwählt, und bald darauf auch (wegen der Machinationen einer Gegenparthei, an ihrer Spitze die abergläubische und reiche Lucilla), noch vor der Ankunft der sonst bei solcher Feier anwesenden numidischen Bischöfe, durch den Bischof Felix von Aptunga ordinirt. Das empfand und deutete Cäcilians Gegenparthei, zu welcher selbst die „Seniores plebis" gehörten, in ihrer strengeren Richtung gar übel, und leicht konnte sie jetzt auch die numidischen Bischöfe, deren manche ohnehin schon Gegner des Mensurius gewesen, an ihrer Spitze Secundus von Tigisis, Primas von Numidien, für sich gewinnen. Man erklärte, nach Novatianischem Grundsatze, weil angeblich Felix ein (excommunicationswürdiger) Traditor gewesen, Cäcilians (sonst rite geschehene) Ordination für ungültig[2]), warf Letzterem selbst nachher Aehnliches, wie dem Felix, vor, und schritt, Cäcilians Anerbieten, in den Stand eines Diaconus zurückzutreten, und sich durch die numidischen Bischöfe von neuem ordiniren zu lassen, gar nicht beachtend, zu einer neuen Carthagischen Bischofswahl, welche auf einen Carthagischen Lector Majorinus fiel, der aber schon 313 an Donatus Magnus einen kräftigeren und thätigeren Nachfolger erhielt. Bald theilte sich nun mit der Carthagischen die ganze nordafrikanische Kirche in zwei Partheien.

Die Donatisten (ursprünglich pars Majorini, später pars Donati, vom Donatus M. und vielleicht auch schon zuvor von ihrem eifrigen Freunde, dem Bischof Donatus von Casae nigrae, der aber später über Donatus M. mehr vergessen ward, so benannt) schieden sich theoretisch dadurch von ihren Gegnern[3]), daß sie (Novatianisch) die Prädicate der Reinheit und Heiligkeit der Kirche (Ephes. 5, 27.) auch durchaus auf die Kirche in ihrer Erscheinung im gegenwärtigen Zeitlaufe (der sie doch, wie dem geheiligten Christenleben, nur approximativ zukommen) übertrugen, widrigenfalls eine Kirche,

---

in Norisii Opp. edd. Ballerinii. Veron. 1729. 4 Voll. fol.; neuerlich besonders F. Ribbeck Donatus und Augustinus. Elberf. 1858.

1) Bis erst zuletzt der Donatist Tichonius und auf der anderen Seite Augustinus hier annäherungsweise die Wahrheit berührten.

2) Ja noch 311 ward Cäcilian von einer fanatischen Versammlung von 70 numidischen Bischöfen zu Carthago, weil er sich von einem Traditor habe ordiniren lassen, selbst excommunicirt.

3) Praktisch war ja freilich unter beiden Theilen die schon damalige Verderbniß ziemlich gleich.

(möge sie in Stiftung und Lehre eine apostolisch-katholische seyn oder nicht) aufhöre eine wirklich christliche zu seyn; und dies gelte nun wirklich von der ganzen außerdonatistischen Gemeine[1]). Durch diesen Grundsatz, welcher christliche Subjectivität kirchlicher Objectivität entgegenstellte, nahmen die Donatisten, die Schriftlehre von der Kirche als dem Weizenacker mit Unkraut verlassend[2]), den Charakter von Separatisten an. Freilich aber ließ ja auch der entgegengesetzte katholische Grundsatz eine übertriebene, das ernst christliche Leben gefährdende Anwendung zu, ja, indem man katholischerseits das Objective der Kirche nur in die bischöfliche Succession setzt, mußte der katholische Kirchenbegriff geradezu erstarren. — Jene Hauptdifferenz über das Wesen der Kirche bedingte unter dem Einflusse der historischen Entwicklung des Donatismus dann noch manche andere untergeordnetere Divergenzen: daß namentlich die Donatisten im Verlaufe des Streits alle Verbindung zwischen Kirche und Staat leugneten, während die Katholischen die Staatsgewalt zum Schutz und Schirm der Kirche anriefen; daß die Donatisten schlechthin Gewissensfreiheit wollten und dafür kämpften, die Katholischen aber diese beschränkt wissen wollten durch die Rücksicht auf das Heil der Menschen; daß die Donatisten die von einem Excommunicationswürdigen vollzogene Ordination für an sich ungültig, die Katholischen für doch gültig erklärten, u. s. w.

Schon gleich anfangs wurden vom Kaiser Constantin die Donatisten ungünstig behandelt. Unverhört verdammt, baten sie nachher selbst den Kaiser um Einleitung ordentlich rechtlicher Entscheidung. Hierauf setzte Constantin zu Rom, unter dem Vorsitze des Melchiades (Miltiades) von Rom, ein bischöfliches Gericht nieder, vor welchem 10 Bischöfe von jeder der beiden afrikanischen Partheien nebst Cäcilian erschienen, und das Gericht (Melchiades nebst 5 vom Kaiser bestellten gallischen und 15 von ihm selbst zugezogenen italischen Bischöfen) entschied 313 gegen die Donatisten. Die Beschuldigung gegen Felix insbesondere erklärte es für nichtig. Ebenso erkannte, da die Donatisten über Unrecht klagten, im J. 314 ein vom Kaiser mit der Untersuchung beauftragtes Gericht zu Carthago, und gleichfalls gegen die Donatisten entschied eine auf kaiserliche Anordnung in demselben Jahre zusammengetretene Synode zu Arelate[3]). Nun baten die Donatisten den Kaiser um unmittelbare Untersuchung, und auch Constantin selbst entschied 316 zu Mailand vor Abgeordneten beider Partheien gegen die Dona-

---

1) Mit anderem Worte: Die Donatisten behaupteten, daß die Kirche, um rein zu seyn, nicht blos in ihrem Totalorganismus apostolisch reine Lehre und Lebensgrundsätze hegen und geltend machen, sondern daß vielmehr jedes einzelne Kirchenglied rein seyn müsse, und jede Kirche, die andere Glieder in ihrer Mitte dulde, den Charakter einer reinen christlichen Kirche verliere, daß also auch die katholische Kirche, indem sie solche Glieder dulde, troß ihrer Katholicität jenen Charakter verloren habe.

2) Der Acker ist ja allerdings die Welt (Matth. 13, 38.), — was die Donatisten hervorhoben —; aber der Weizenacker ist die Kirche (Matth. 13, 24.), — was sie ignorirten.

3) Von dieser Synode (welche auch — vgl. oben S. 136. — den Streit über die Taufe der Häretiker entschied) ward hinsichtlich der Ordination bestimmt, daß, wenn dieselbe auch durch solche verrichtet worden wäre, welche der Glaubensverleugnung durch öffentliche Urkunden überführt werden könnten, sie doch, falls sonst nichts dagegen einzuwenden sei, gültig seyn solle.

tisten. Dennoch blieben sie bei ihrem Sinne, und nunmehrige gewaltsame Maßnahmen steigerten ihren Enthusiasmus zur Schwärmerei. Da forderte 317 der Kaiser in einem Schreiben die afrikanischen Bischöfe und Gemeinden zur Duldsamkeit gegen die Donatisten auf, und als diese 321 in einer Bittschrift an den Kaiser aufs bestimmteste ihren Entschluß, in der Absonderung zu beharren, erklärten, bewilligte er beiden Partheien selbst wesentlich gleiche Rechte, und blieb diesen Grundsätzen bis an seinen Tod getreu [1]). Sein Nachfolger Constans hoffte die Donatisten durch besondere Güte mit der katholischen Kirche zu versöhnen, und ließ ihnen zur Unterstützung Geld übermachen. Jetzt aber trat Donatus M. mit fanatischer Protestation hervor gegen jede Verbindung zwischen Kirche und Staat [2]), und sandte die Geschenke dem Kaiser zurück. Hierauf befahl der Kaiser, während er im Geldvertheilen fortfuhr, die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in Afrika [3]), und Vollstrecker des Befehls waren Soldaten. Die nunmehrigen Gewaltthaten, mitunter selbst Grausamkeiten erhitzten den Fanatismus der Donatisten aufs höchste, und ihre Circumcellionen oder — wie sie sich selbst nannten — Agonistici (fanatische Asceten, „Söhne der Heiligen," die circum cellas rusticorum umherstreiften, von Fasir und Axid geführt), durch die Predigten Donatistischer Bischöfe gegen den weltlichen Glanz in der herrschenden Kirche aufgeregt, erlaubten sich noch schmählichere Gewaltthat gegen die Glieder der katholischen Kirche, wenn man dann aber Gewalt auch gegen sie brauchte, tödteten sie wohl, um Märtyrer zu seyn, sich selbst. Diese Zerrüttung, durch das Exil der angesehensten Donatistischen Bischöfe keineswegs gedämpft, dauerte unter Constantius fort, bis Julian, gern den Bitten der Donatisten um Gerechtigkeit willfahrend, ihnen Duldung gewährte. Sie kamen nun wieder in den Besitz ihrer Kirchen, die sie zuvor einer fanatischen Reinigung unterwarfen, und bestanden in der Folge in ruhigerer Partheihaltung fort. Bald jedoch entstanden jetzt Spaltungen unter ihnen selbst, und namentlich suchte ein Donatistischer Grammatiker Tichonius [4]) einen besonnenen Mittelweg zwischen den Katholischen und streng Donatistischen einzuschlagen, während andererseits ein Donatistischer Diaconus Maximianus zu Carthago im Extrem Donatistischen Eifers die eigentlich und streng Donatistische Richtung selbst noch überspannte. Indeß diese Spaltungen die Donatistische Gemeinde innerlich verwirrten, trat ihr zugleich nun von außen mit besonderem Nachdruck und Erfolg Augustinus, Presbyter und nachher Bischof von Hippo in Numidien, entgegen [5]). Aeußere Bedrängung, wie innere Zerrüttung, katholische Härte wie Milde, war abgeprallt von separatistischem Starrblick. So meinte die dialektische Macht eines Augustinus endlich in freundlichster Gewalt den Verirrten ihr Heil aufdringen zu dürfen. Anfangs entschiedener Gegner gewaltsamer Maßnahmen gegen

1) Als ein Donatistischer Haufe 330 eine katholische Kirche niedergerissen hatte, ließ der Kaiser sie auf eigne Kosten wieder aufbauen.

2) „Quid est imperatori cum ecclesia!"

3) „Christus amator unitatis est, unitas igitur fiat!"

4) Verfasser hermeneutischer Canones — seiner VII regulae — und eines Commentars über die Apokalypse.

5) A. Roux De Aur. Augustino adversario Donatistar. Lugd. B. 1838.

die Donatisten suchte er sie nur durch Gründe zu überzeugen; sie fürchteten aber seine überlegene Dialektik, und mieden förmliche Disputation mit ihm, gingen auch auf die von einem Concil zu Carthago 403 erfolgte Einladung zu einer Disputation gewählter Donatisten mit gewählten Katholischen nicht ein. So folgten härtere Staatsgesetze gegen die Donatisten (405), welche die Laien zur Confiscation der Güter, die Bischöfe zum Exil verurtheilten. Diese hatte Augustin auf einem Concil zu Carthago 404 noch verhindern wollen; in der Folge aber änderte er während des Streits dann doch selbst seinen Grundsatz. Je mehr und mehr ward es seine eigne Ueberzeugung, die er scharfsinnig vertheidigte, daß man auch gewaltsame Mittel anwenden dürfe (das verhängnißvolle Coge intrare), um Verirrte zu ihrem eignen Heile zur seligmachenden Kirche zurückzuführen. Gleichwohl, stets beflissen, die bedenkliche Theorie in der Praxis zu mildern, drang er auch jetzt noch immer besonders auf Veranstaltung eines Religionsgespräches mit den Donatisten. Diese Collatio cum Donatistis kam dann in der That auch endlich 411 zu Carthago zu Stande. 286 katholische Bischöfe, ihr Hauptwortführer Augustinus, und 279 Donatistische, unter ihnen Petilianus von Cirta als tüchtigster Sprecher, waren erschienen, und ein kaiserlicher Commissarius Marcellinus, Augustins Freund, führte das Präsidium. Ob Felix von Aptunga und Cäcilian wirklich Traditoren gewesen, und ob die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Gliedern den Charakter einer reinen christlichen Kirche verliere, — man hatte nun gerade 100 Jahre darüber gestritten, und weder über jenes Einzelne, noch über dies Allgemeine sich einen können —, dies waren nach langen Präliminarien die Hauptpunkte der Verhandlung. Jeder Theil freilich blieb bei seiner Ansicht; aber der Präses entschied gegen die Donatisten. Nun wurden noch härtere Gesetze gegen sie erlassen, die ihre Zahl immer mehr verminderten. Von den Vandalen, die bald darauf Nordafrika überschwemmten, wurden nicht sie vorzugsweise verfolgt; aber den römischen Edicten und Legionen mußten sie endlich erliegen. Bis um 600 indeß erhielten sich Reste von ihnen, noch in dieser Trümmer die Macht eines mißverstandenen Glaubens, wie die Verantwortlichkeit einer staatskirchlichen Verfolgung bewährend.

Wohl würde die spätere Geschichte der Kirche sich anders gestaltet haben, hätte die katholische Kirche im Donatistischen Streit durch Anschauen des erschütternden Beispiels eines äußersten Kampfes gegen alle äußere Macht für Freiheit des religiösen Gewissens sich witzigen lassen, die Kirche unabhängiger von der Welt und selbstständiger zu machen in sich; — falls sie dies anders nur nicht blos im Getreibe eines äußerlichen Organismus hätte unternehmen können, sondern in freier Bezeugung des Geistes und der Kraft. Immerhin aber war doch das Ergebniß des Kampfes ein großes und bleibendes. Was insbesondere Augustin in dem Kampfe gewollt und für die Kirche erstritten hat, und was, losgelöst von der zeitlichen Einseitigkeit und Uebertreibung (von der Veräußerlichung des Kirchenbegriffs, der Identificirung von Reich Gottes und Kirche und dem unheilvollen Compelle intrare) dann auch Schibboleth der Kirche aller Zeit im Gegensatz gegen Separatismus geblieben ist, reducirt sich zusammengefaßt auf folgende 5 Sätze: 1. Die objective Gültigkeit der Kirche Jesu Christi, die nach dem Kampfe zur Vollendung in der Heiligung gelangen wird, im Gegensatze gegen den subjectiven Idealismus des Separatismus, welcher, die Vollendung anticipirend, vergißt, wie er selbst gestaltet ist. 2. Die Mission dieser Kirche, Heilsanstalt für die Völker zu seyn, so daß sich aus solcher Völkerkirche die Gemeine der Heiligen entwickelt, im Gegensatz gegen den idealistischen Particularismus des Separatismus, der, diese Mission verkennend, Welt und Volk Gottes schon hier in einer Weise zu scheiden versucht, die dem Entwicklungsgange des Gottesreichs widerstreitet. 3. Die Unabhängigkeit der Sacramente und ihrer Verwaltung von

den Personen im Gegensatz gegen den hierarchischen Subjectivismus des Separatismus, der ihre Gültigkeit und Wirkung von der Würdigkeit der Priester abhängig macht. 4. Das mit ernst kirchlicher Zucht verbundene Warten auf den Herrn und seine alleinige eigne Schlußentscheidung im Gegensatz gegen voreilige Eigenmächtigkeit des Separatismus, der ins Werk setzen will, was der Herr sich vorbehalten. 5. Die Vertheidigung der Kirche aus der Geschichte im Gegensatz gegen die Ungeschichtlichkeit des Separatismus, der auf seinen, doch durch die Entwicklung der Kirche gerichteten, unbesonnenen und starrsinnigen Idealismus sich steift.

Drittes Capitel.

Leben und Cultus der Kirche.

§. 32.

Christliches Leben.

I. Allgemeines.

Wie in den ersten Jahrhunderten, so brachte auch in den jetzigen das Christenthum allenthalben, wo es aufrichtig angenommen wurde, seine Wirkungen im Wandel hervor. Insbesondere stellt jetzt das Wirken einer Reihe großer Kirchenlehrer (an denen gerade diese Zeit bei allem Schatten neben dem Licht so fruchtbar erscheint), vor Allen eines Athanasius und Augustinus, so wie das Still-Leben christlicher Mütter (einer Nonna, Mutter Gregors von Nazianz; einer Anthusa, Mutter des Chrysostomus — einer „rechten" Wittwe von ihrem 20sten Lebensjahre an —; einer Monica, Mutter des Augustinus), eine leuchtende christliche Tugend uns vor Augen; und auch Beispiele des altchristlichen Heroismus (der persischen Märtyrerleiden zu geschweigen) suchen wir namentlich im Zeitalter Kaiser Julians nicht vergeblich[1]). — Darneben erscheint aber auch vielfach jetzt schon bloßes äußeres Werk und äußere Geberde, von christlicher Gesinnung losgetrennt, als Deckmantel innerlich heidnischen Wesens. Seitdem das Christenthum auf den Kaiserthron sich gesetzt hatte, bekannten ja so Viele um der nunmehrigen äußerlichen Vortheile willen sich zur Kirche, und Sinn und Leben dieser Namenchristen konnte auf keine Weise mehr den Gegensatz bilden gegen die verderbte Welt, sondern in ihnen schmolzen Kirche und Welt in einander; eine Verweltlichung, die selbst nirgends jetzt bereits so abschreckend sich darstellt, als in einer Unzahl unwürdiger, herrsch- und habsüchtiger

---

1) Als das Edict erschien, welches den Christen untersagte, Schulen der Grammatik und Rhetorik zu halten, wollten fast alle Christen lieber ihr Amt niederlegen, als ihren Glauben verleugnen (Orosius hist. sacr. VII, 30.). — Ein Greis Marcus, Bischof von Arethusa in Sicilien, welcher allerdings ziemlich aggressiv gegen das Heidenthum zu Werke gegangen war, duldete ohne einen Seufzer, ja in freudiger Märtyrergluth, alle Marter, die ein wüthender Pöbel ihm anthat (er wurde in den Straßen umhergeschleift, durch die Kloaken gezogen, mit Federmessern zerstochen, und endlich hoch in einem Korbe mit Honig überschmiert der Sonne und den Insecten preisgegeben), bis endlich Julian aus philosophischen Gründen ihn weiteren Qualen entnehmen ließ (Gregor. Naz. orat. III. c. 82—84.). — Andere ähnliche Beispiele noch bei Greg. Naz. l. l. c. 78. 79. (vgl. Rudelbach Christl. Biogr. S. 96 ff.); auch das des Theodorus ob. S. 234.

Kleriker[1]). Insbesondere waren jene äußeren Triebfedern zum Bekenntniß des Christenthums seit dem 4ten Jahrh. nun auch die Ursach, nicht blos daß nicht wenige Christen mannichfach heidnische Sitte in die Kirche versetzten, sondern daß Manche sogar den Götzendienst neben dem Christenthum fortführten[2]); und parallel dieser occidentalen Unsitte drang in die orientalische Kirche die tiefe Unwahrheit ein, daß man Lüge zu gutem Zwecke für erlaubt nahm[3]).

Ueber den Greuel all solcher Verderbniß innerhalb der Kirche, in großen Städten vornehmlich, entrüstet, wurden nun nicht Wenige jetzt von einem desto glühenderen Eifer, ganz Gott zu leben, ergriffen und in sich selbst und in Wüsten getrieben; und so bildete sich dem steigenden Sittenverderben gegenüber bei geminderter rein evangelischer Erkenntniß das Mönchsthum hervor. Dem inneren Verderben war aber freilich auch in der Einöde nicht zu entrinnen.

II. Mönchsthum[4]).

Eine Richtung, nicht eigenthümlich christlich, sondern orientalisch klimatisch und phantastisch, und nur durch das Christenthum mehr geläutert und geheiligt, blühte das Mönchsthum vorzugsweise im Orient. — Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten hatte es Asceten gegeben; das erste Beispiel eines Anachoreten aber, das des Paulus von Theben, hatte nur noch vereinzelt gestanden. Als eigentlicher Vater des christlichen Einsiedlerlebens oder Mönchsthums (von μοναχός) erscheint jetzt der Aegyptier Antonius aus Koma (geb. 251, gest. 356), ein Mann ohne wissenschaftliche Bildung, aber voll lebendig christlichen Eifers und begabt mit reichem und tiefem Geiste. Von Kindheit auf lärmenden Umgang meidend war er, in seinem 18ten Lebensjahre verwaiset, durch die kirchliche Vorlesung der Evan-

---

1) Einen anschaulichen Belag zu dem schon dermaligen Verderben des Lebens geben die Römischen Greuel bei der Stuhlbesteigung des Damasus (oben S. 262.); und wie überhaupt jetzt ein Gewohnheits-, Staats- und Hof-Christenthum sich bildete, welches das wahre Interesse des Glaubens in demselben Maße verletzte, als es dasselbe zu fördern vorgab, wie dann insbesondere auch unter der Geistlichkeit die staatskirchliche Form arg gebraucht und gemißbraucht ward, darüber s. die Beläge bei Rudelbach Christl. Biogr. I. S. 93 ff. 98 ff.

2) Dessen klagt noch Salvian in der Mitte des 5ten Jahrh. namentlich die vornehmen Afrikaner an.

3) So selbst ein Chrysostomus u. A., wogegen indeß ein Augustin de mendacio das rein ethische Princip vertrat.

4) Quellen: Palladii (Bischof von Helenopolis, Freund des Chrysostomus; gest. um 420) historia Lausiaca; specielle Schriften des Athanasius, Theodoret, Hieronymus, Cassianus: viele Briefe des Hieronymus und Augustinus; u. a. m. — Vgl.: Rud. Hospiniani de monachis h. e. de origine et progressu monachatus libb. VI. Tigur. 1588., auch Genev. 1669. fol.; A. D. Alteserrae Asceticōn s. origg. rei monasticae libb. X. Par. 1674. 4., auch Hal. 1782. 8.; E. Martene De antiquis monachorum ritibus. Lugd. 1690. 4.; Hipp. Helyot Histoire des ordres monastiques. Par. 1714., deutsch Leipz. 1753—56. 8 Bde. 4.; (Musson) Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden. (Par. 1751.), in deutschem Auszuge (v. L. G. Crome) mit Vorrede v. C. W. F. Walch. Leipz. 1774—1784. 10 Bde. 8.; J. Fehr Allgem. Geschichte der Mönchsorden, nach Baron Henrion [Hist. des ordres religieux. 2 Voll. Par. 1835.] frei bearb. und vermehrt, mit Vorr. von Hefele. Tüb. Bd. 1. 2. 1845.; auch Rudelbach Christl. Biogr. I. S. 113 ff.

gelien-Perikope vom reichen Jüngling so erschüttert worden, daß er seine Aecker unter sein Dorf und seinen anderweiten Besitz unter die Armen vertheilte, und als Ascet in der Nähe seines väterlichen Orts, nicht ohne einige Gemeinschaft mit anderen bewährten Asceten, zu leben begann. Durch innere „dämonische" Anfechtungen gequält, die er erst später gläubig überwinden, weil verachten lernte, zog er sich dann nach einer entfernteren Grabhöhle zurück, wo aber seine inneren Kämpfe dergestalt zunahmen, daß man ihn bewußtlos fand und in sein Dorf zurücktrug. Zwanzig Jahre lebte er darnach auf verfallenen Ruinen, und nun erst, in Einsamkeit durch Gebet und stille Betrachtung der Natur, seiner selbst und der Gnade Gottes in Christo gereift, entzog er sich auch Anderen nicht länger als Berather zu geistlichem Leben, obgleich er, der Verehrung und Störung durch Menschen weichend, auch diesen Aufenthaltsort mit einer noch entlegeneren Bergeinöde vertauschte. Sie war von nun an der eigentliche Schauplatz des einsiedlerischen Lebens des Antonius, wo er sein kümmerliches Brod sich eigenhändig bauete, und von wo er nur selten im Treiben der Welt momentan erschien. So im J. 311, als Maximin die Verfolgung in Aegypten erneuerte, trat er in Alexandrien hervor, stärkte die Bekenner vor Gericht, diente den Gefangenen, und Niemand in allem Sturm der Verfolgung wagte ihn anzutasten. Immer tiefere Verehrung ward ihm zu Theil, und Gleichgestimmte sammelten sich um ihn. Er gebot ihnen Gebet und Handarbeit. Menschen aus allen Classen, Gelehrte und Ungelehrte, suchten ihn auf, und begehrten von ihm Rath und Trost. Kein Erzürnter ging unversöhnt mit seinem Widersacher, kein Trauernder ohne Trost von ihm. Auch leibliches Leid heilte nicht selten sein Gebet; aber er rühmte sich dessen nicht, noch murrte er, wenn er nicht erhört ward, sondern pries Gott über Beides. Selbst Kaiser Constantin mit seinem Hause wandte sich brieflich an ihn als an einen Vater, und Antonius, ungestört durch die Ehre, die ja in weit höherem Maaße durch Christus der ganzen Menschheit sei zu Theil geworden, erinnerte in seiner Antwort den Kaiser, daß der König aller Könige Christus sei. Im J. 351, ein 100jähriger Greis, 5 Jahre vor seinem Tode, erschien Antonius noch einmal zu Alexandrien, im Moment äußerer Blüthe des durch weltliche Macht geförderten Arianismus, und in wenigen Tagen (wird berichtet) wurden mehr Heiden zu Christo und mehr Häretiker zur Kirche bekehrt, als sonst in einem Jahre. Die letzte Zeit seines Lebens verbrachte er in tiefster Stille, bestattete (S. 123.) den Thebener Paulus, und verschied endlich im 105ten Jahre, nachdem er zuvor, seinen dereinstigen Begräbnißort möglichst in Geheimniß verhüllend, die abergläubische Verehrung seiner Reliquien durch weise Anordnung verpönt hatte[1]). — Das leuchtende Beispiel des Antonius fand überall Nachfolge[2]). Bald waren die Einöden Aegyptens (vornehmlich die

---

1) S. die Vita Antonii von Athanasius. Vgl. Böhringer Kirchengesch. in Biographieen. Thl. I. Abthl. 2. 1842. — Die dem Antonius beigelegten 50 Homilieen rühren wahrscheinlich vielmehr von seinem Schüler, dem Macarius Magnus, und zwar nicht blos in der Uebersetzung, her. (Anm. 2.).

2) Schüler des Antonius waren u. A. auch die beiden Macarius: Macarius Magnus (d. h. wohl nur der Aeltere) oder Aegyptius (Einsiedler in der sketischen Wüste und Presbyter, gest. 390), und Macarius Πολιτικός (aus Alexandrien) oder Alexan-

Nitrischen Berge und die Wüste Sketis) und Syriens mit Einsiedlern besetzt, jene namentlich durch das Wirken des Ammonius, diese in der Wüste bei Gaza durch den Eifer des Hilarion[1]); und es bildeten sich auch Vereine von Eremiten, die in ihren Zellen mit einem Vorsteher zusammen lebten, λαῦραι, unter ihnen vorzüglich die auf einer Nilinsel in Thebais, Tabennä, durch Pachomius (gest. 348) gestiftete Laure[2]). — Der gewaltsam um sich greifende Mönchseifer aber, der viele zur Einsamkeit Unreife aus Nachahmungssucht, Eitelkeit, Trägheit, ins Mönchsthum hineinzog, mußte leicht für Staat und Kirche verderblich werden. Das bürgerlich Verderbliche suchte Kaiser Valens 365 durch das Gesetz zu hemmen, daß alle, welche aus Trägheit, und um sich den Bürgerpflichten zu entziehen, Mönche geworden, mit Gewalt hervorgezogen werden sollten (Cod. Theodos. XII, 1, 63.). Das kirchlich Verderbliche bestand in einer un- und antievangelischen Askese, welche den einfachen Heilsweg verdeckte, und in dem schwärmerischen Fanatismus unreifer Mönche. Die Selbstpeinigungen eines sich selbst vergötternden ascetischen Hochmuths überschritten bei Einzelnen alles Maaß[3]), und endeten nicht selten in Wahnsinn (hist. Laus. c. 33. 95. u. a.); und auch ganze schwärmerische Partheiungen traten hervor. So bildeten sich um 360 in Mesopotamien umherschweifende bettelnde Mönchsschaaren (die ersten Bettelmönche), welche, in ihrer ascetischen Vollkommenheit vermeintlich frei von dem Joche des Gesetzes, nur dem Triebe des Geistes folgen wollten, und jede Art der Arbeit, alle Beschäftigung mit irdischen Dingen, als sündlich, als Entwürdigung des höheren geistlichen Lebens, durchaus verwarfen, die Ἐνθουσιασταί; auch Εὐχῖται, indem sie (die sonstigen äußeren Kirchenanstalten, selbst die Sacramente, für gleichgültig erklärend oder auch die Theilnahme daran ganz verschmähend) nur in stetem inneren Gebete verharren wollten, das sie als den Gipfel christlicher Vollkommenheit bezeichneten; chaldäisch מְצַלִּין, daher Messalianer, als welche sie sich bis ins 6te Jahrh. hinein fortpflanzten[4]). Ferner in der Gegend von Pontus war Eu-

drinus, auch der Jüngere (νέος) genannt (gleichfalls sketischer Einsiedler und Presbyter, gest. 394); beide mannichfach verwechselt. (Eine kritische Zusammenstellung und Prüfung der alten Nachrichten über Beide in Floss Macarii Aeg. epistolae, homiliar. loci, preces. Col. 1850. p. 1—188.) Von dem älteren sind uns 50 homiliae und andere opuscula überkommen (vgl. Floss l. l.) deren Verfasser als der erste erscheint, in welchem die Mystik als ein selbsterzeugtes Product des inneren Lebens hervorbricht, und in dem sie zugleich ihre reinste und schönste Entfaltung im Alterthum gefunden hat. Vgl. Erbkam Gesch. der protest. Secten im Zeitalter der Reformation. Hamb. 1848. Einl. S. 119 ff.; auch B. Lindner Symbolae ad hist. theol. mysticae. De Macario. Lips. 1846.

1) Die Vita Hilarionis von Hieronymus. Vgl. oben S. 242.

2) Schon bei Pachomius' Lebzeiten schloß dieser Verein erst 3000, dann 7000 Mitglieder in sich, über welche alle Pach. die Aufsicht führte; im Verlaufe eines Jahrhunderts vermehrte er sich angeblich auf 50000.

3) Beispiele eines Valens in Palästina, eines Heron aus Alexandrien, eines Ptolemäus, gibt die historia Laus. des Palladius c. 31. 33. 39.

4) Die Euchiten (auch Choreuten benannt von ihren mystischen Tänzen, oder nach ihren Vorstehern in verschiedenen Zeiten Lampetianer, Adelphianer, Marcianisten u. s. w.) nahmen theoretisch an, daß jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von Adam einen bösen Geist, unter dessen Herrschaft er stehe, mit zur Welt bringe, der nur durch das rechte innere Gebet ohne irgend etwas Weiteres überwunden werde, so daß der Ueberwinder dann, frei vom Gesetze, getrost sich all dem hingeben könne, was Andere aus Furcht vor den Versu-

stathius, nachher, seit 355, Bischof von Sebaste in Armenien, als Vertheidiger des mönchischen Lebens aufgetreten, und Knechte verließen nun dort ihre Herren, Männer ihre Weiber, Mütter ihre Kinder, rühmten sich einer besonderen Heiligkeit, und wollten insbesondere auch keine verehelichten Priester anerkennen: ein Unwesen, welchem die Synode zu Gangra in Paphlagonien, zwischen 362 und 370, sich kräftig opponirte (unten S. 273 f.). — Um nun solche schwärmerische Ausflüsse des Mönchsthums abzuschneiden, und es doch selbst zu erhalten, suchten die Bischöfe, besonders Basilius M. von Neo-Cäsarea in der 2ten Hälfte des 4ten Jahrh., der mit vorzüglichem Eifer der verfallenden Stiftung neu belebend sich annahm, mehr Ordnung in dasselbe hineinzubringen. An die Stelle des freien Einsiedlerlebens trat jetzt häufig eine regelmäßige Verbindung der Mönche in großen Gebäuden (Coenobia, von κοινός und βίος, monasteria), woselbst die Mönche, für deren Haupttugend hier Gehorsam galt, in geordneter Verfassung, jeder mit verhältnißmäßiger täglicher Arbeit, deren Ertrag einer gemeinschaftlichen Casse zufiel, unter der Oberaufsicht eines Abbas, Ἀββᾶς (nach dem Syrischen) oder Ἀρχιμανδρίτης, und unter strenger Unteraufsicht lebten[1]). Nur so konnte das Mönchsthum segenwirkend erscheinen; nur so insbesondere die wissenschaftliche und biblische Kenntniß und die Frömmigkeit einzelner Mönche (u. A. eines Nilus[2]) und Isidorus Pelusiota im 5ten Jahrh.) durch klösterliche Unterrichts- und Bildungsanstalten für Kinder und Geistliche einigermaßen Gemeingut werden, des äußeren Segens, der für Arme, Wanderer und nothleidende ganze Districte aus Klöstern hervorging[3]), zu geschweigen. — So hatten denn im Verlauf des 4ten Jahrh. zwei Hauptclassen von Mönchen sich herausgestellt: Anachoreten, die entweder jeder Einzelne für sich, oder in Lauren lebten, und Cönobiten, Mönche im engeren Sinne, welche ein Gebäude in der Stadt oder auf dem Lande in regelmäßiger Verbindung vereinigte. Unter den Cönobiten nahmen bald, seit dem 5ten Jahrh., die Ἀκοίμητοι (benannt von ihrem immerwährenden, auch nächtlichen, lauten Gottesdienste), 463 durch den Römer Studius zu Constantinopel mit einem Kloster (Studium, Kloster der Studiten) beschenkt, eine hervorragende Stellung ein. Unter den Anachoreten aber fehlte es

chungen meiden müßten. Mit diesem Grundprincip waren dann auch manche andere theoretisch-praktische Irrthümer verbunden, eine Vermischung der geistigen und sinnlichen Liebe, phantastische Selbstvergötterung u. dgl., wobei die Euchiten das Feuer als das schöpferische Princip des Universums betrachteten. Ihr Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, leitete ihre Praxis übrigens zu mannichfachen Täuschereien, deren unwürdige Nachahmung durch den Bischof Flavian von Antiochien nach 381 besonders zu ihrer Entdeckung und Bestrafung führte. Vgl. Theodoret. h. e. IV, 12.; und über sie überhaupt dens. ib. IV, 10.; fabb. haer. IV, 11.; Epiphanius haeres. 86.; besonders auch Timotheus de receptione haereticorum, in Cotelerii Monumenta eccl. graecae T. III.

1) Auch für das weibliche Geschlecht bildeten sich schon jetzt Cönobien, bereits durch Pachomius.

2) Nilus zu Anf. des 5ten Jahrh. hatte sich aus einem ansehnlichen Staatsamte zu Constantinopel auf den Berg Sinai zurückgezogen, nach seinen Briefen einer der frömmsten, besonnensten und geistreichsten Repräsentanten des Mönchsthums.

3) Wie z. B. die ägyptischen Klöster die unfruchtbaren libyschen Gegenden mit Nahrung versorgten (Cassian. institut. X, 22. und Pallad. h. Laus. c. 76.), und die nitrischen den Wanderern zur Erquickung dienten (h. Laus. c. 6.).

auch in der Folge, wie bisher, nicht an Beispielen eines ascetischen Heroismus, der eines vernünftigeren Zieles werth gewesen wäre, indem besonders im 5ten und 6ten Jahrh., ja bis zum 12ten, die sogenannten Styliten (στύλος), welche nach dem Vorgange Symeons des Styliten bei Antiochien, um 420, viele Jahre in freier Luft auf hohen Säulen zubrachten[1]), dem Mönchsthum neuen Glanz verliehen. Außerdem zeigt sich dann auch noch eine dritte Classe von Mönchen unter verschiedenen Namen: Sarabaiten, wie sie in Aegypten, oder Remoboth, wie sie in Syrien hießen, wahrscheinlich Ueberbleibsel der älteren freier sich haltenden Asceten.

Ueberhaupt aber war die ganze Erscheinung des christlichen Mönchsthums in diesen seinen Anfängen im Grunde nur eine orientalische gewesen. Nicht gleich willig hatte der Geist des Occidents das Mönchsthum aufgenommen. Hier kostete es Mühe, ihm den Eingang zu sichern, und es gelang nur durch die vereinte Bemühung ausgezeichnetster Kirchenlehrer. — Bischof Athanasius von Alexandrien machte zuerst auf seinem Exil in Gallien (336 und 37) die Abendländer mit dem Mönchsthum bekannt, und sein „Leben des Antonius" ward bald ins Lateinische übersetzt. Nach ihm wirkten für mönchische Tendenzen besonders: in Italien am Ende des 4ten Jahrh. Bischof Ambrosius von Mailand und der Presbyter Hieronymus, welcher Letztere während seines Aufenthalts zu Rom viele angesehene Römer und Römerinnen ins Mönchsthum hineinzog, aber auch eben dieses Wirkens wegen dann von Rom flüchten mußte; in Nordafrika im Anf. des 5ten Jahrh. Augustinus, der das Mönchsthum der Kirche auf alle Weise förderlich zu machen strebte; in Gallien der Bischof Martinus von Turonum (375—400), dessen Beispiel noch lange nach seinem Tode (vgl. S. 247.) mächtig fortzeugte, und der unter den ägyptischen Mönchen gebildete Johannes Cassianus (gest. nach 432; auch durch seine Mönchsgespräche, Collationes, und seine Anweisungen zum Mönchsthum, Institutiones, bekannt), welcher (nach 410) zwei Klöster in Massilia gründete. Die Klöster im südlichen Gallien wurden vorzüglich berühmt, und ein Vincentius Lerinensis, Faustus von Rhegium (im 5ten Jahrh.) u. A. gingen aus denselben hervor. Gleichwohl würde das abendländische Mönchsthum die Stürme der Völkerwanderung nicht bestanden haben, sondern unter denselben verwildert und in Auflösung übergegangen seyn, hätte es nicht im 6ten Jahrh. durch Benedictus eine feste Gestalt empfangen, die ihm die Fortpflanzung unter aller Zerrüttung von außen und die Erreichung seiner Bestimmung zur christlichen Bildung roher Völker im 7ten und 8ten Jahrh. sicherte. Benedictus[2]) (geb. zu Nursia in Umbrien 480, gest. 543) hatte,

---

1) Jener Symeon der Stylit, der von seiner 36 Ellen hohen Säule (theils unbeweglich stehend, theils bis zu den Fußspitzen ununterbrochen sich verneigend) 30 Jahre lang den Völkern Buße und Glauben predigte (vgl. oben S. 242.), eröffnet eine ganze, Jahrhunderte sich hindurchziehende Reihe von Säulenheiligen (nach Eustathius von Thessalonich im 12ten Jahrh. „von der Heuchelei" c. 38. die früheren Styliten „himmelanstrebende Männer, die auf ihren Säulen, wie auf einer Leiter, nach der Höhe emporklommen; im jetzigen Zeitalter dagegen ein massenhaftes Stylitengeschlecht, welches die gemeine Verachtung des Mönchsstandes veranlaßt" ꝛc. Vgl. G. L. F. Tafel Eustath. v. Thess. Betrachtt. über den Mönchsstand. Berl. 1847. S. 33.).

2) Ueber Benedict und den Benedictiner-Orden J. Mabillon Annales Ord. S. Be-

zu Rom literarisch erzogen, seinem Abscheu vor dem Römischen Sittenverderben und seiner Neigung zum contemplativen Leben gemäß seit dem Jünglingsalter als Einsiedler in einer Felsschlucht von Subiaco gelebt; als er nach drei Jahren durch Hirten hier bekannt wurde, ward er, noch Jüngling, zum Abt eines Klosters erhoben, dessen Verwilderung ihn aber bald in die Einöde zurücktrieb. Menschen aus allen Ständen und Völkern drängten sich nun um ihn, um unter seiner Leitung zu leben. Er legte 12 Klöster an, und vertheilte seine Mönche in dieselben. Streitigkeiten mit einem benachbarten Priester Florentius weichend, begab er sich sodann, von Wenigen begleitet, nach den Trümmern eines alten Schlosses auf einem Berge in Campanien, Castrum Cassinum, und hier nun legte er 529 zu der berühmten Mönchsstiftung, der Abtei Monte Cassino, den Grund. Seine das ganze mönchische Leben ordnende Mönchsregel von diesem Jahre forderte von jedem Aufzunehmenden vorherige Bewährung in einer jährigen Prüfungszeit (Novíziat), verpflichtete eidlich zu einem beständigen Bleiben im Kloster, zu einem pünktlichen Gehorsam gegen die Oberen, gegen den Abt, als Stellvertreter Christi, vor allen, und zu einem verfassungsmäßigen Leben, und verband in dem Mönchsleben selbst geistliche Studien mit leiblicher Arbeit, Anbau des Landes vornehmlich, indem die Klöster noch insbesondere Benedict zur Erziehung der Jugend bestimmte [1]). Als sodann im J. 538 der ostgothische Staatsmann Magn. Aurel. **Cassiodorus** (gest. nach 562 [2])) sich aus den Stürmen seines öffentlichen Lebens in das Benedictinerkloster Vivarese (Vivarium) in Unteritalien zurückzog, suchte er, um die Wissenschaft möglichst für die Kirche zu retten, die Thätigkeit der Mönche auch auf gelehrte Beschäftigungen zu wenden. — Die Benedictinische Reformation im Mönchsthum fand bald auch außerhalb Italiens, in Gallien, Spanien und anderwärts Eingang.

III. Opposition gegen Möncherei.

Aber auch an einer Opposition gegen den mönchischen Geist fehlte es in dieser Zeit seines frischen Aufkeimens nicht: einer Opposition, die nicht nur von einem frivol weltlichen Sinne, sondern auch hin und wieder von einer reineren Einsicht in das Wesen der christlichen Sittenlehre getragen ward. Eine lautere evangelische Opposition bildeten so die Beschlüsse des **Concils zu Gangra** (aus freilich nur 12 bis 16 Bischöfen bestehend) zwischen 362 und 370, welches seine Achtung vor dem Mönchsthum als ei-

---

nedicti, zuerst Par. 1703 sqq. 6 Bde. Fol., und L. Dacherii et J. Mabillon. Acta Sanctorum Ord. S. Bened. 1668 sqq. 9 Bde. Fol.

1) Wenn so Verkündigung des Glaubens, Zerstörung des Heidenthums (dessen Reste auch Benedict noch in der Gegend des Castrum Cassinum vorfand), Erziehung der Jugend und Anbau des Landes Benedict seinen Mönchen zum Ziel setzte: so ward er eben dadurch ein Vorbild der großen Wirksamkeit des mittelalterlichen Mönchsthums.

2) Der Verfasser historischer (vgl. S. 17.) und exegetischer theologischer Werke, vornehmlich dann aber (zu dem oben angegebenen Zwecke) der 2 BB. de institutione ad divinas lectiones (oder div. literarum), ferner der Schr. de artibus ac disciplinis liberal. literarum (zu gleichem Ende), Variar. epp. libb. XII, u. a. Opp. Rothomag. 1679. Ven. 1729. 2 Voll. fol. — Ueber ihn vgl. **Stäudlin** im Kirchenhistor. Archiv 1825. S. 259 ff. 381 ff.

nem christlichen Bildungsmittel, aber auch die Ehe für einen heiligen Stand und ein christliches Leben im Besitze irdischer Güter für möglich erklärte, und über diejenigen, die das Mönchsthum ergriffen, weil sie die Ehe und das Leben in der Welt verwürfen, sowie über die, welche dem von verehelichten Geistlichen gehaltenen Gottesdienste, besonders Abendmahle, nicht beiwohnen wollten, das Anathema sprach, und auch sonst mannichfach dem falsch Ascetischen im Geiste der Zeit kräftig widerstand [1]). — Außerdem aber traten auch ausgezeichnete einzelne, wenngleich nicht irrthumsfreie Männer gegen die Möncherei auf: zunächst gegen Ende des 4ten Jahrh. ein Helvidius zu Rom und Bischof Bonosus von Sardica, beide freilich ankämpfend nicht blos gegen katholischen Irrthum, sondern auch gegen Bestandtheile katholischer Wahrheit (§. 33, III.). Sodann — der Hervoragendste unter ihnen, auf innerlich reformatorischem Standpunkte — der Mönch Jovinianus zu Rom (um 388) [2]), welcher die Verdienstlichkeit des Mönchsthums, Fastens u. dgl., sowie den Cölibat der Geistlichkeit bekämpfte, und überhaupt nicht blos Einzelnes, sondern die ganze ascetische Richtung angriff, deren Wurzel er darin sah, daß man das Wesen der eine heilige Gesinnung fordernden christlichen Ethik und den innigen Zusammenhang zwischen Glauben und Leben vergesse, aber durch seine dunkle und paradoxe Ausdruckweise und durch sein Unvermögen, sich in den Gedanken einer stufenmäßigen Entwicklung des christlichen Lebens zu finden [3]), Mißverständniß und Argwohn gegen seine Lehre und Beschuldigungen gegen ihn selbst erweckte [4]), und von den Bischöfen Siricius von Rom und (auf dessen Bericht) Ambrosius von Mailand, an welchen Letzteren er sich selbst gewandt, excommunicirt [5]), und vom Hieronymus in seinen 2 BB. adv. Jovinianum (von 392) und in deren Apologia äußerst heftig bekämpft ward [6]), ohne doch gänzlich isolirt zu werden [7]). Endlich der Presbyter Vigilantius zu Barcelona (um 404), aus Calagurris in Gallien, welcher gegen Güterverschleuderung zum Besten der Armen, gegen der Welt unnützes Zellenleben, gegen

1) Vgl. G. D. Fuchs Biblioth. der Kirchenversammlungen. Thl. II. S. 305 ff.

2) Vgl. G. B. Lindner De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae IV. et V. sec. antesignanis. Lips. 1839.

3) Vgl. die Fragmente seiner Schriften bei Hieronymus.

4) Einseitig (und so der katholischen Verwerfung anheimfallend) war das sonst tief evangelische Princip Jovinians namentlich insofern, als er, nur den Standpunkt der Gemeinschaft entweder mit dem ersten oder mit dem zweiten Adam anerkennend, wie den Nichtwiedergebornen für nur verwerflich, so den Wiedergebornen für nur rein (so daß derselbe nie actuell sündigen könne) zu erklären geneigt war.

5) Siricii ep. ad divers. episcc. adv. Jovin. (bei Constant. p. 663 sqq.) und Ambrosii rescript. ad Siric. (ib. p. 670 sqq.).

6) Inzwischen glaubte den Uebertreibungen in den Gegenschriften eines Hieronymus u. A. selbst ein Augustinus entgegenwirken zu müssen durch sein Buch de bono conjugali, in welchem er das Wahre in den Jovinianischen Tendenzen durch die thatsächliche Bekämpfung eines äußerlichen Opus operatum anerkannte.

7) Wahrscheinlich im Zusammenhange mit Jovinians mehrjährigem Aufenthalte zu Mailand (nach seiner Römischen Excommunication im J. 390) stand es, daß auch dort einige Mönche, Sarmatio und Barbatianus, wie Jovinian die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens angriffen. Sie verließen das Kloster und begaben sich nach Vercelli, wohin nun aber Bischof Ambrosius eine auch vor ihnen ernst warnende Epistel erließ.

einsiedlerische Kampfflüchtigkeit und gegen einen nur Unsittlichkeit förderndеn Cölibat der Geistlichkeit ernst, aber übertrieben stark sprach, und gleichfalls am Hieronymus (adv. Vigilantium lib., vom J. 406; vgl. die ep. ad Ripuarium vom J. 404) seinen literarischen Gegner fand[1]). — Schon mit dem Anfange des 5ten Jahrh. indeß war dann alle diese Opposition verstummt, und der mönchische Geist wucherte ungehemmt weiter.

§. 33.

Christlicher Cultus.

I. Christlicher Gottesdienst überhaupt.

Die ursprüngliche Einfachheit des ganzen christlichen Cultus wurde jetzt in bestimmtere Regeln gefaßt. Zugleich aber ward er auch jetzt, bei dem größeren Reichthum der Kirche, (und nicht überall schon ohne Anklänge heidnischer Sitte) mit größerem Glanze umgeben[2]), und in Inhalt wie äußerlichem Schmuck die Kunst in seinen Dienst gestellt.

Die Bestandtheile des Gottesdienstes waren dauernd die älteren: Gesang[3]), — das Cultusstück, welches jetzt den Hauptfortschritt that, besonders in Antiochien ausgebildet und im Abendlande vornehmlich durch Ambrosius von Mailand gefördert[4]), — Gebet, Vorlesen gewisser, schon jetzt zum

---

1) J. G. Walch De Vigilantio haeretico-orthodoxo. Jen. 1756. (in Pottii Syll. comm. theol. T. VII.), und Lindner (ob. S. 274. Anm. 2.).

2) Festgewänder des Clerus, Weihrauch, brennende Kerzen u. dgl.

3) Neben den Lectores stellte man dazu jetzt auch Cantores, ψαλταί, an, wie sie schon das Concil. Laodic. c. 15. erwähnt; nach dem Concil. Carthag. IV. a. 398 c. 10. von einem Presbyter geweiht mit den schönen Worten: „Vide, ut quod ore cantas corde credas, et quod corde credis operibus comprobes."

4) In den ersten Jahrhunderten war der Kirchengesang kunstlos, einfach und recitativartig gewesen. Seit dem 4ten Jahrh. ward er unter dem Einflusse der zunehmenden Pracht des christlichen Cultus überhaupt und gegenüber den hymnologischen Bestrebungen der Häretiker, der Arianer namentlich, ausgebildeter. Schon der Bischof Sylvester von Rom 330 errichtete eine kirchliche Singschule, und in Antiochien finden wir um 350 (nach Theodoret. h. e. II, 24.; — nach Socrates h. e. VI, 8. auf Grund einer Vision des heil. Ignatius) den Wechselgesang, der bald im ganzen Orient Aufnahme fand, aber schon jetzt auch hie und da im Orient theatralisch ausartete. Schöpfer eines neuen melodischen und rhythmischen Kirchengesanges wurde Ambrosius von Mailand, welcher, indem er zugleich die Antiphonen aufnahm, dem Kirchengesange Leben, Wohlklang und Volksthümlichkeit gab (vgl. Paulin. vita Ambros. c. 13. und Augustin. Confess. IX, 7.), ohne doch seine erhabene Einfalt zu beeinträchtigen. Der Ambrosianische Gesang verbreitete sich weithin über den Occident, und erst nach 2 Jahrhunderten hatte Gregor der Gr. auch über seine Verweltlichung zu klagen. — Im Materiellen des Kirchengesanges hatten schon im 2ten und 3ten Jahrh. der Syrer Bardesanes und Clemens v. Alex. als Verfertiger religiöser Hymnen die Bahn gebrochen. Im 4ten Jahrh. stellte Ephräm der Syrer den Hymnen des ersteren rechtgläubige entgegen, deren die syrische Kirche tausende von ihm empfangen zu haben sich rühmte; und ähnlich verfuhren in der griechischen Kirche Arianischen Liedern gegenüber ein Gregorius Naz., Basilius und Synesius. Indeß verging die orientalische Blüthe der Hymnologie bald, um im Abendlande desto schöner sich zu entfalten. Ausgezeichnete occidentalische Hymnendichter dieser Zeit sind besonders: ein Hilarius Pictav. (sein Hymnus „Lucis largitor splendide" u. a.), und weit mehr noch Ambrosius (Verfasser des „Aeterna coeli gloria," „O lux beata trinitas," „Veni redemptor gentium," u. s. w.,

Theil perikopisch geordneter, Abschnitte der heil. Schrift[1]) (insonderheit zum Unterricht derer, die die Bibel nicht selbst lesen könnten), Predigt (die man aber jetzt, im Orient wenigstens, nicht selten durch Beifallklatschen, *κρότος*, herabzuwürdigen sich erlaubte[2])), und Communion.

Bis zur allgemeinen Einführung der Kindertaufe zerfiel auch jetzt noch der Gottesdienst in die zwei Haupttheile: den mehr didaktischen, an welchem auch alle Katechumenen Theil nehmen durften, die *Λειτουργία τῶν κατηχουμένων*, Missa catechumenorum[3]), Vorlesen der Schrift und Predigt; und den sich mehr auf die Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen beziehenden, mehr eigentlich liturgischen, an welchem vollständig nur die Getauften

---

wenngleich vielleicht nicht auch des „Te Deum laudamus" [des einfach erhabenen s. g. Ambrosianischen Lobgesanges, dessen Ambrosius' Biograph Paulinus nicht gedenkt, der vielmehr zuerst erwähnt wird in der regula Benedicti c. 11., und vielleicht, wenn eben nicht von Ambrosius, nach Einigen vom Bischof Nicetius von Trier in der Mitte des 6ten Jahrh., nach Anderen jedoch schon von Athanasius herrührt; vgl. Tentzel De hymno Te Deum. Vit. 1688.]), weniger Augustinus (Verfasser des Auferstehungsliedes Cum rex gloriae Christus); in ihrer Nachfolge sodann um 450 der Irländer Cölius Sedulius in einigen Weihnachtsliedern, und etwas später Bischof Ennodius von Pavia (gest. 521), so wie auch die unbekannten Verfasser des alten Credo und Agnus Dei. Einfalt, Würde und Bekenntnißkraft ist der gemeinsame Charakter aller dieser Römischen oder Ambrosianischen Hymnendichter, wogegen in des Spaniers Aurelius Prudentius (gest. 405) Triumphliedern auf die Märtyrer („Jam moesta quiesce querela," „Salvete flores martyrum" ꝛc.) und in des Bischofs Venantius Fortunatus von Poitiers (gest. 600) Passionshymnen (z. B. Pange lingua gloriosi proelium certaminis und Vexilla regis prodeunt) glühende Empfindung und schwunghafter Ausdruck waltet. — Ueber den alten Kirchengesang und das alte Kirchenlied vgl. Bona De divina psalmodia. Par. 1643.; Gerbert De cantu et musica a prima eccl. aet. Bamb. 1774.; Koch Gesch. d. Kirchenliedes u. Kirchengesanges. 2 Bde. Stuttg. 1847. (2. A. 1852.), u. a. Schrr.; auch Alt Der christl. Cultus. Berl. 1851. S. 388 ff. 421 ff.

1) Schon früh war das Neue Test., analog den alttestamentlichen Paraschen und Haphtaren, in kirchliche Vorleseabschnitte eingetheilt worden, wie sie Tertullian (apologet. c. 39.) als freigewählte und schon Clemens Alex. (Strom. VII. p. 750.) als festere, durch den Inhalt bestimmte, erwähnt. Der Alexandrinische Diakonus Euthalius nach 450 fixirte dieselben in seiner stichometrischen Ausgabe des N. T. nach eigenem Plane, der indeß von der allgemeinen Kirche nicht aufgenommen ward. In kirchlichem Interesse traf man zeitig für die Jahresfeste und deren Cyklen eine besondere Auswahl gewisser Bücher oder Stücke, in einzelnen Kirchen verschieden. Schon am Ende des 4ten Jahrh. hatte für die Fest- und Sonntagslectionen sich hie und da eine feste Regel gebildet (s. Augustin. praefat. in 1 Joh. und Chrysost. homil. 10. in Joh.). Sammlungen solcher Lectionen aber finden sich erst um die Mitte des 5ten Jahrh. in Gallien. (Die Textanordnung, welche bis ins 6te Jahrh. in der Römischen Kirche üblich geworden war, ging wesentlich nachher im 8ten Jahrh. auch in die fränkische über durch das auf Carls des Gr. Befehl von Paulus Diaconus angefertigte Homiliarium, und hat dadurch, sowie durch ihre innere Beschaffenheit, den Zusammenschluß der jedesmaligen evangelischen und epistolischen Perikopen zu einem wohlgerundeten Ganzen [ohne daß indeß dieser systematische Zusammenhang ein beabsichtigter gewesen wäre, nach E. Ranke Das kirchliche Perikopensystem, aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie dargelegt und erläut. Berl. 1847., dem die vorhandenen Evangelien und Episteln vielmehr gleichsam als rudera eines alten Gebäudes erscheinen], die allgemeine Geltung erhalten.)

2) Einsichtsvolle Kirchenlehrer klagen darüber; vgl. Euseb. h. e. VII, 30.; Chrysost. homil. 30. in Act.; Augustin. sermo LXI. §. 13.

3) Missa („missa est ecclesia") nach damaligem Latein so viel als missio, Entlassung einer Versammlung (namentlich in Betreff der am Ende dieses ersten gottesdienstlichen Abschnitts geschehenden Entlassung der Katechumenen). Daraus entstand denn nach und nach der heutige Begriff von missa, Messe.

Theil nehmen durften, die *Λειτουργία τῶν πιστῶν*, Missa fidelium, die Communion mit den ihr vorhergehenden Kirchen- und Weihgebeten. Doch noch im 4ten Jahrh. schlossen diese beiden Haupttheile sich je mehr und mehr wieder zu untrennbarer Einheit zusammen.

II. Gottesdienstliche Orte.

Vornehmlich an den Kirchgebäuden und ihrer Einrichtung zeigte sich jetzt der Einfluß der Kunst. An die Stelle der ersten einfachen Versammlungssäle der Christen traten kunstvolle, prächtige Kirchen. Sie bestanden (in einer vom Tempel zu Jerusalem entlehnten Dreitheilung) meistens aus drei Theilen: der Vorhalle, *πρόναος*, von der länglichen Gestalt *νάρθηξ*, ferula, wo die Katechumenen standen, und wo auch Juden und Heiden während der Predigt zugegen seyn durften[1]); sodann dem Haupttheil, dem inneren Raum der Kirche, dem allgemeinen Versammlungsplatze aller Getauften, *ναός*, oder von der ähnlichen Bauart (nach Maßgabe zugleich der altchristlichen Schiffssymbolik, vgl. S. 126. u. Matth. 8, 23 ff.) navis, *ναῦς ἐκκλησίας*, mit dem pulpitum (*ὁ ἄμβων*)[2]); und endlich dem *χορός*, *βῆμα*, *ἄδυτον*, *ἅγιον*, *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, sacrarium, sanctuarium, von der Form auch concha, wohin nur die Geistlichen Zutritt hatten[3]), und wo der Altar (*ἁγία τράπεζα*, *θυσιαστήριον*, altare, mensa sacra) und die Sitze der Geistlichkeit, *καθέδραι*, nehmlich der *θρόνος ἐπισκόπου* und die Sitze der übrigen Geistlichen, *σύνθρονοι*, sich befanden. Der Chor war von dem Schiffe getrennt durch gitterartige Schranken, *κιγκλίδες*, cancelli, welche später unsern Kanzeln den Namen gaben[4]). Gewöhnlich hatten die Kirchen noch Nebengebäude, zu denen besonders das *βαπτιστήριον*, die Taufcapelle, gehörte, mit einem Wasserbecken (*κολυμβήθρα*, piscina) für die Taufhandlung[5]). — Der beliebteste altkirchliche Baustyl[6]) war seit dem 4. Jahrh. der Basilikenstyl[7]): die Form eines länglichen Vierecks mit einer halbrund hervortretenden Nische und Säulenhallen im Inneren[8]). Aus dem einfachen Ba-

---

1) Vor der Vorhalle war ein Vorplatz, *αἴθριον*, *αὐλή*, atrium, area, mit einem Wasserbehältniß (*κρήνη*, cantharus), um sich nach alter, ursprünglich jüdischer, symbolischer Sitte vor dem Eintritt die Hände zu waschen.

2) Letzterem zunächst für die Lectoren und Sänger, dann auch für den Prediger.

3) Auch nur die Geistlichen empfingen im Allerheiligsten das Abendmahl. (Blos mit dem Kaiser machte man bis auf Ambrosius eine Ausnahme.)

4) Letztere kamen erst im 13ten Jahrh. auf, zu derselben Zeit, wo dann auch der Altar, zuvor ziemlich nahe den cancellis, örtlich in den Hintergrund trat. (Seitdem hatten diese Kanzeln die ausschließliche Bestimmung zum Predigen. Früher waren die Predigten entweder vom pulpitum gehalten worden, oder wenn, wie gewöhnlich, der Bischof predigte, von dem bischöflichen Sitze aus oder von den Stufen des Altars, so daß etwa der Bischof, um genügend verstanden zu werden, innerhalb des *βῆμα* bis an die Cancellen vortrat.)

5) Die Kirchthürme gehören erst in die späteren Zeiten des Mittelalters.

6) Vgl. über die altkirchliche Baukunst Alt Der christliche Cultus. 1851. S. 45 ff.

7) Basiliken = öffentliche Gerichtshallen. Vgl. Zestermann Die antiken und christlichen Basiliken. Leipz. 1847., und über den Basilikenstyl die Abhandl. von Quast in der Ev. K.-Z. 1853 Nr. 21 ff., sowie Engelhardt „Die christliche Basilica," in der Zeitschr. f. Protest. u. K. 1855. H. 3. S. 143 ff.

8) Seitdem hießen nun auch die christlichen Kirchen jetzt geradezu basilicae, zugleich mit der geistlichen Deutung dieses Namens auf den König der Könige.

silikenstyl entfaltete sich dann aber bald der byzantinische Styl, indem an die Stelle der flachen Bedachung ein Himmelsgewölbe mit Hauptkuppel und Nebenkuppeln, an die der Säulen mächtige Pfeiler traten, durch Rundbogen verbunden [1]).

Gegen den Gebrauch religiöser Bilder in christlichen Kirchen, den man früher allgemein verpönt hatte, erhoben sich jetzt nur noch vereinzelte Stimmen [2]), und auch diese verstummten schon mit dem Ende des 4ten Jahrhunderts. Eusebius von Cäsarea erklärte sich, als Constantins Schwester, Constantia, ein Bild Christi von ihm verlangte, gegen allen religiösen Gebrauch von Bildern als etwas Heidnisches, die Fürstin ermahnend, aus den Evangelien Christi Bild sich zu entwerfen, dessen göttliches Wesen ja von todten Farben nicht dargestellt werden könne [3]); und der alte Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern gegen Ende des 4ten Jahrh. riß im Vorhofe einer palästinischen Kirche ein Bild mit Unwillen ab, weil solcher Bildergebrauch dem göttlichen Gesetze zuwider sei [4]). Doch schon im Verlauf des 5ten Jahrh. wurde es allgemein gebräuchlich, und nicht immer schon ohne Beisatz aufkeimenden Aberglaubens, religiöse Bilder zur Erhöhung der Andacht und zur Belehrung für Ununterrichtete in Kirchen und besonders in Märtyrercapellen aufzunehmen. — Frühzeitig hatte man auch das Kreuzeszeichen aus dem häuslichen Leben ins kirchliche recipirt, worauf man seit dem 4. Jahrh. die Bekreuzung in eine Menge gottesdienstlicher Handlungen verwob (vgl. Constitt. apost. VIII, 12.; Chrysost. homil. ad Jud. et Graec., Opp. T. I. p. 571., und Augustin. tract. 118. in Joh.), und nach Constantins des Großen Vorgange allenthalben das „heilbringende" Kreuzeszeichen (S. 229.) abbildete oder aufrichtete. So erscheint denn auch das Kreuzesbild im 4ten Jahrh. an verschiedenen Plätzen der Kirchen, besonders auf den Altären (Sozomen. h. e. II, 3.), worauf dann später der Gebrauch der Abbildungen des Gekreuzigten (der Crucifixe) an dessen Stelle trat.

III. Christliche Feste.

1. Unter den wöchentlichen Feierzeiten ward der Sonntag jetzt immer mehr auch äußerlich ausgezeichnet als Tag der Ruhe. Die schon längst gebräuchliche Art der Sonntagsfeier durch („möglichste") Enthaltung von irdischen Geschäften wurde durch den 29sten Canon des Concils zu Laodicea (zwischen 360 und 364), welcher zugleich das Arbeiten am Sonnabend befahl, kirchlich verordnet. Schon zuvor hatte K. Constantin (vgl. oben S. 251.) 321 den Stillstand aller Gerichte am Sonntage geboten, und auch (Euseb. vit. Const. IV, 18 sqq.) alle militärischen Uebungen an diesem Tage verboten [5]). Ein späteres kaiserliches Gesetz von 386 (Cod. Theod. VIII. 8, 3.) untersagte streng alle bürgerlichen Verhandlungen am Sonntage als

1) Das Ideal dieses Styls stellt die Sophienkirche zu Constantinopel dar, von Justinian I. erbaut. Vgl. Engelhardt Die byzantin. Baukunst, in der Zeitschr. f. die luther. Theol. 1858. H. 2—4.

2) Einen reinen Bildergebrauch in den Kirchen empfiehlt jetzt besonders treffend der Mönch Nilus Epistoll. lib. IV. ep. 61.

3) Der Brief des Eusebius in Boivin Anmerkk. zu dem II. Bde. des Nicephorus Gregoras f. 795.

4) S. Hieron. ep. 51., in Hier. Opp. ed. Vallars. T. I. p. 252.

5) Förderung der Sonntagsfeier bezweckte auch das von K. Constantin seinem ganzen Heere vorgeschriebene sonntägige Gebet (Euseb. vit. Constant. IV, 19. 20.), das übrigens nichts wesentlich Christliches enthielt, und dessen Monotheismus auch von besonneneren Heiden schon ausgesprochen worden war. (Es lautete: „Te solum agnoscimus Deum, te regem profitemur, te adjutorem invocamus. Tui muneris est, quod victorias retulimus, quod hostes superavimus. Tibi ob praeterita jam bona gratias agimus, et futura a te speramus. Tibi omnes supplicamus, utque imperatorem nostrum Constantinum

sacrilegium, und ein gleichzeitiges (Cod. Theodos. XV, 5, 2.) und geschärft ein noch späteres von 425 (Cod. Theod. XV, 5, 5.) auch sonntägiges (sowie festtägiges) Schauspiel.

2. Unter den Jahresfesten steht auch jetzt

a. die Osterfeier[1]) obenan. Würdig vorbereitet als Feier höherer geistlicher Freude durch die stille, ernste, irdisch-genußarme Quadragesimal-Fastenzeit[2]), — eine Zeit, welche durch ihre Stille[3]) allerdings die Gemüther zu sammeln geeignet war, mannichfach aber auch jetzt schon ein äußerliches Opus operatum wurde[4]), — theilte sie sich in zwei Abschnitte. Das *Πάσχα σταυρώσιμον*, die „große Woche"[5]), begann mit dem Palmsonntage (dem Feiertage der messianischen Besitznahme des Thrones Davids in der Knechtsgestalt des bevorstehenden Leidens, beim Einzuge Christi in Jerusalem)[6]), und wurde durch tägliche Morgen- und Abendgottesdienste, Ruhen aller Staatsgeschäfte, strenges Fasten und[7]) mannichfache Werke der Liebe und Barmherzigkeit gefeiert. Besonders ausgezeichnet in ihr wurden drei Tage: der Donnerstag (ἡ ἁγία πέμπτη, dies coenae) zum Andenken an die Einsetzung des heil. Abendmahls, welches die ganze Christenheit an diesem Tage, und an mehreren Orten[8]) ausnahmsweise Nachmittags oder Abends, nicht nüchtern, genoß; ferner die παρασκευή oder ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, Christi Todestag, an dem man sich heute auch des osculum pacis enthielt[9]); und der „große Sabbath," letzterer von Nachmittag an ein besonders beliebter Tauftag[10]), an welchem Abends alle Städte festlich erleuchtet

---

una cum piissimis ejus liberis incolumem et victorem diutissime nobis serves rogamus.")

1) „Ostern" wahrscheinlich von dem urgermanischen urstan auferstehen, wogegen indeß Beda Venerabilis (De ratione temporum c. 13.) den Namen vielmehr von der altenglischen Göttin Eostre ableiten will, deren Feste zur Feier der Naturfruchtbarkeit in die Frühlingsäquinoctien fielen.

2) Man verglich dies Fasten, welches übrigens nur ganz allmählig ein gerade 40tägiges ward, mit dem 40tägigen Fasten Christi.

3) Vgl. Chrysost. homil. 2. in Genes. 1.; in Annam 1, 1.

4) Vgl. Chrysost. de poenitentia hom. 5, 5. und Augustin. sermo 200. §. 1. (Ein solches nur äußerlich scheinbares Fasten, verbunden entweder mit heimlicher ausgesuchter Schwelgerei oder mit allmählig einreißender, endlich selbst gesetzlich anerkannter, um so schwelgerischerer Begehung der Zeit unmittelbar vor dem Fasten — dem späteren Carneval, Fastnacht —, ward allerdings jetzt noch von den Kirchenlehrern ernstlich bekämpft; vgl. Chrysost. homill. de statuis und hom. 20. 30. in Matth., Augustin. sermo 210., u. A.)

5) So heißt sie schon in den Constitutt. apost. VIII, 33. und bei Chrysost. hom. 30. in Genes. c. 10.

6) So feierte man den Palmsonntag (dominica palmarum, κυριακὴ τῶν βαΐων) im Orient schon im 4ten und 5ten Jahrh. (schon Chrysostomus und Epiphanius haben Homilien auf denselben), im Occident wohl erst im 6ten.

7) Auch seitens der Kaiser insbesondere (Leo M. sermo 39.; Cod. Theod. IX, 38, 3.).

8) So wenigstens nach der Verordnung des Concils zu Hippo 393 can. 28. (vgl. Augustin. ep. 54. ad Januar. §. 9.).

9) Wegen des Judaskusses.

10) Vgl. Chrysost. epist. ad Innoc., Opp. T. III. p. 518.

waren [1]). Dann leiteten die allgemeinen Ostervigilien, wozu alles mit Lichtern in die Kirchen strömte, in denen man unter Gesang, Gebet, Schriftlesen und Predigt bis zum Tagen des Ostermorgens weilte [2]), auf das *Πάσχα ἀναστάσιμον* (*πασχάλιος ἑορτή*) über. Bei dessen Anbruch begrüßten die Christen einander mit Segenswünschen, und erst 8 Tage darauf [3]) schloß dann das Fest mit der Festoctave (Pascha clausum, *ἀντίπασχα*), der Dominica in albis [4]), wo die am großen Sabbath Getauften (Novi, infantes) ihre weißen Gewänder erst ablegten und nun sich mit der übrigen Gemeinde vereinigten, nachdem sie vom Bischof feierlich zur Treue gegen ihr Taufgelübde waren ermahnt worden.

Der frühere Streit über die Zeit der Osterfeier wurde jetzt, zunächst schon 314 durch das Concil zu Arles (can. 1.), förmlich dann 325 durch das allgemeine Concil zu Nicäa entschieden. Der jüdisch kleinasiatische Brauch [5]) wurde zu Nicäa verworfen [6]), und seine dennoch bleibenden Anhänger bestanden hinfort nur noch als eine abgesonderte Parthei von Gegnern der katholischen Kirche unter dem Namen der *Τεσσαρεςκαιδεκατῖται* (als den Beginn der Feier des Paschafestes am 14ten des Nisan behauptend), Quartodecimani [7]). — Auch eine jährliche gleichmäßig astronomische Berechnung des Osterfestes war zu Nicäa 325 dem Bischof von Alexandrien aufgetragen worden [8]), welche dieser am jedesmaligen Epiphanienfeste durch ein Circularschreiben (libelli paschales, *γράμματα ἑορταστικά*) seinem Kirchsprengel bekannt machen sollte. Aber nicht so bald bequemte sich die Römische Kirche zu ihrer factischen Anerkennung. Vielmehr wurde immer noch, wegen verschiedener astronomischer Berechnung, Ostern in verschiedenen Pro-

1) Euseb. vita Const. IV, 22.

2) Es ward dafür gehalten, daß einst auch gerade in dieser Nacht Christus herrlich wiederkommen werde (Lactant. inst. div. VII, 19.; Hieron. in Matth. 25, 6.).

3) Diese österliche Nachfeier der ganzen Osterwoche dauerte noch im 7ten und 8ten Jahrh. fort; erst seit dem neunten (Concil. Moguntiac. a. 873 can. 36.) ward die eigentliche Feier auf 4 Tage, und durch das Concil. Constantiense 1094 die Oster- und Pfingstfeier auf je 3 Feiertage beschränkt.

4) Später im Occident Quasimodogeniti nach dem gottesdienstlichen Introitus 1 Petri 2, 2.

5) Und zwar ohne alle Spur eines Unterschiedes der Anschauung und Praxis (ebionitisch und katholisch judenchristlicher) innerhalb der Parthei.

6) Vgl. die epistola syn. Nic. ad eccl. Alex. bei Theodoret. h. e. I, 9. und Socrat. h. e. I, 9., so wie auch die epist. Constantini ad eccll. de syn. Nic. bei Theodoret. h. e. I, 10.; Socrat. l. l. und besonders Euseb. vit. Const. III, 18.

7) Zwar gab nun das Antiochenische Concil 341 c. 1. ein strenges Edict gegen alle, die das Nicänische Uebereinkommen nicht annehmen würden; solcher Nichteinstimmigen indeß mochten doch nicht so gar wenige seyn, und sie wurden darauf vom Concil zu Laodicea c. 7., sowie vom ökumenischen Concil zu Constantinopel 381, als Secte der Quartodecimaner bezeichnet; ziemlich gleichzeitig, als Chrysostomus (Opp. II. p. 616.) eine Antiochenische Parthei von gleichem Princip *Πρωτοπασχῖται* nennt. Im Codex Theodos. XVI, 5. 6. kommen dann auch kaiserliche Verbote, das Pascha mit den Juden zu feiern, vor.

8) S. Leo M. ep. 94. und Cyrill. Alex. prologus paschalis; und vgl. C. W. F. Walch Decret. Nic. de pasch. explicatio in den Nov. comm. soc. reg. Gott. T. I. n. 70., und C. F. Schott Momentum constitutionis Nic. de temp. celebr. pasch. Tub. 1770.

vinzen an verschiedenen Sonntagen gefeiert[1]), bis endlich die Alexandrinische Berechnung, welcher längst der Orient und ein Theil des Occidents (z. B. Mailand)[2]) folgte, im 6ten Jahrh. durch den Römischen Abt Dionysius Exiguus auch in die Römische Kirche eingeführt wurde[3]).

b. Das Fest der Ausgießung des H. Geistes, am 50sten Tage nach Ostern, wurde vom 4. Jahrh. an immer allgemeiner als eigentliche *Πεντηκοστή*, Quinquagesima (Pfingsten), gefeiert (der eigentliche Tag der Pfingsten immer bestimmter gesondert)[4]); und überdies wählte man[5]) aus den 50 Pfingsttagen nach Ostern auch noch das Himmelfahrtsfest, *Ἀνάληψις*, Ascensio, zu besonderer Begehung aus[6]). Gleichwohl blieben auch die ganzen 50 Tage[7]) immer noch eine partielle Feierzeit, und ein Gesetz von 425 verbot für diese Tage das Schauspiel.

c. Das Weihnachtsfest, früher bezugsweise als Fest der Erscheinung Christi mit Epiphanien combinirt[8]), erhielt jetzt, und zwar zuerst im Occident, allgemeine Geltung. Von der Römischen Kirche verbreitete sich dabei seit der Mitte des 4ten Jahrh. immer allgemeiner der Gebrauch, schwerlich ohne historisch chronologische Basis[9]), den 25sten December zur Feier zu beraumen[10]). Zur Wahl gerade dieses Tages, hat man vielfach gemeint,

---

1) Im J. 387 ergab sich zwischen Alexandrinischer und Römischer Osterfeier eine Divergenz von 1 Monat und 4 Tagen.

2) Ambros. epist. 23. §. 15.

3) Bis zum 8ten Jahrh. ward darauf die Alexandrinische Berechnung in der ganzen christlichen Welt (zuletzt bei den Briten) herrschend. Seitdem wird das Osterfest allenthalben an dem Sonntage gefeiert, der zunächst folgt auf den Frühlingsvollmond — als den terminus paschalis — an oder zunächst nach den Frühlings-Aequinoctien. (So ist der (Alexandrinische) terminus paschalis der 21. März und 18. April, also die frühest- und spätest-mögliche Osterfeier der 22. März und der 25. April.)

4) Die Beschränkung des eigentlichen Pfingstens auf den 50sten Tag nach Ostern als feststehende Sitte erhellt besonders aus Eusebius vita Constantini IV, 64. (*τῆς πεντηκοστῆς, ἑβδομάσι μὲν ἑπτὰ τετιμημένης, μονάδι δ' ἐπισφραγιζομένης*), vgl. mit Constitt. apost. VIII, 33.; Augustinus c. Faust. XXXII, 12.; epist. 54, 1. und 55, 16.; Chrysost. Pfingsthomilien Opp. II. p. 461 sqq.

5) Vgl. Augustin. ep. 54, 1. und sermo 261., sowie Chrysost. homil. in fest. asc. Opp. T. II. p. 450.

6) In den syrischen Kirchen pflegte man an diesem Tage den Gottesdienst außerhalb der Städte zu halten (Chrys. l. l.).

7) Im Orient unter Anderem durch Vorlesung der Apostelgeschichte beim Gottesdienste ausgezeichnet.

8) Vgl. P. Cassel Weihnachten, Ursprünge ꝛc. Berl. (1863).

9) Vgl. Seyffarth Chronologia sacra. 1846., der nach chronologisch astronomischen Untersuchungen als Christi Geburtstag den 23. Dec. (des Jahres 2 vor Anfang der aera Dionys.), und vornehmlich Weigl Ueber das Geburtsjahr Christi ꝛc. 1849, der geradezu den 25. Dec. gefunden hat.

10) Weihnachten, am 25. Dec., erscheint zuerst als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes Fest in der Römischen Kirche unter dem Bischof Liberius nach 350 (s. Ambros. de virginib. III, 1.). Bald darauf hielt man diesen Weihnachtstag auch im übrigen Occident für den wirklichen Geburtstag Christi (vgl. Sulpic. Sever. hist. s. II, 27. und Augustin. sermo 203. §. 1.), was als chronologisch richtig auch Chrysostomus annimmt (homil. in natal. Chr., Opp. II. p. 354.), wie denn überhaupt die Weihnachtsfeier an jenem Tage noch im 4. Jahrh. auch im Orient erscheint (vgl. Gregor. Naz. orat. 39.; Gregor. Nyss. orat. in natal. Chr. und Constitutt. apost. V, 13.; VIII, 33.).

habe ein Kreis von heidnisch-römischen Festen mitten um das Weihnachten herum (die den Frieden des goldenen Zeitalters darstellenden Saturnalien, das Schenkefest der Strenae, das Kinderfest der Sigillaria, das Fest des kürzesten Tages [dies natalis invicti solis]) Anlaß gegeben, von deren Feier man die Christen dadurch abziehen wollte. Hiegegen spricht aber schon dies, daß es im christlichen Alterthum keineswegs Grundsatz der Kirche war, heidnische Vorstellungen und Bräuche zur Erleichterung des christlichen Bekenntnisses in christliche umzuschmelzen, daß man vielmehr den Hauptfesten der Heiden Buß-, Bet- und Fasttage entgegenzustellen pflegte[1]); und die Gleichzeitigkeit jener heidnischen Feste diente dann nur zur Verklärung der christlichen Weihnachtsbedeutung selbst mittelst hinüberleitender heidnischer Denkweise und Sitte. — In Antiochien wurde das specifische Weihnachtsfest erst nach 376 (Chrysost. homil. in diem nat. Chr.) und zuletzt in Aegypten erst kurz vor 431 (act. Conc. Eph.) eingeführt. In Aegypten, wie auch noch anderwärts, hatte man zuvor die Geburt Christi eben mit an dem Epiphanienfeste gefeiert.

d. Wie das specifische Weihnachten von Westen nach Osten, so verbreitete sich jetzt von Osten nach Westen[2]) das Epiphanienfest (am 6. Januar), ursprünglich vielleicht das älteste Weihnachten, demnächst aber als das Offenbarungsfest Christi (seiner Messianität und göttlichen Majestät) bei seiner Taufe im Jordan gefaßt (*τὰ Ἐπιφάνια τοῦ Χριστοῦ, τὰ Θεοφάνια, τὰ Φῶτα* [Taufe] *Χριστοῦ*). Doch gab man jetzt im Abendlande diesem Feste neben jener Beziehung noch eine vorwaltende andere[3]) (beider Beziehungen Thatsächliches auf den 6ten Januar versetzend), indem man es auf die Offenbarung Christi als Erlösers der Heidenwelt (bei der Ankunft der drei Könige oder Weisen aus dem Morgenlande) als das Fest der primitiae gentium deutete, und so zugleich in genaueren Zusammenhang mit dem Weihnachtsfeste brachte (Augustin. sermo 200, 1.; 202, 2. und 203, 1.; Leo M. sermo 31.)[4]). Uebrigens zeigt sich die erste sichere Spur des

---

1) So war es namentlich in der abendländischen Kirche mit dem Römischen Feste der Kalendae Januariae der Fall. Der zügellosen heidnischen Neujahrsfeier, vor deren Mitfeier schon ältere Kirchenlehrer die Christen zu warnen hatten (Tertull. de idol. c. 14.), geschweige spätere (Chrysost. *λόγος ταῖς καλάνδαις* Opp. T. I. p. 697.; Augustin. c. Faust. XX, 4.), setzte die Kirche des 4ten Jahrh. einen christlichen Buß-, Bet- und Fasttag entgegen (Augustin. sermo 198.; Chrysost. hom. die 2. Jan. Opp. T. I. p. 707.), der später im Occident sich selbst auf 3 Tage ausdehnte (s. Concil. Turon. II. [vom J. 567] c. 17.), bis man endlich durch die weihnachtliche Zeitbestimmung veranlaßt ward, das Kirchenfest der Beschneidung Christi gerade zu dieser Zeit zu feiern, zugleich mit der Beziehung auf die Beschneidung des Herzens durch Buße als Gegensatz gegen die heidnische Lust; eine Feier, die dann erst sehr spät die Elemente einer kirchlichen Neujahrsfeier mit in sich aufnahm.

2) Die Donatisten verwarfen das zu bezeichnende Fest noch als eine Neuerung. Dagegen erscheint es bei Chrysost. homil. in Epiphan. §. 2. als ein altes Hauptfest der asiatischen Kirche.

3) Vgl. Hieronym. in Ezech. c. 1. und Maxim. Taur. hom. 22. 23. 29.

4) Noch einen dritten Gesichtspunkt zu sinnvollem Vereine hinzufügend, bezog man es endlich im Abendlande auch zuweilen (nach einer Tradition, die übrigens auch im Morgenlande nicht unbekannt war; Epiphan. haer. LI, 29.) auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe, zu Kana, als dies natalis virtutum Domini (wie es im Anfange des 5ten Jahrh. Maximus Taur. hom. 23. vgl. mit hom. 22. 29. ausdrückt).

Epiphanienfestes im Abendlande erst um 360 bei Ammianus Marcellinus hist. XXI, 2, obschon es demnächst als Offenbarungsfest Christi in seiner die Herrlichkeit und die Gnadenallgemeinheit (so wie die wunderkräftige Leutseligkeit) des Erlösers bezeugenden Bedeutung selbst vorzugsweise als Repräsentation einer den historischen Christus feiernden Kirche erscheinen durfte.

e. Einen Hauptteil endlich der christlichen Fest- und Jahresfest-Feier bildete jetzt schon dasjenige, was ursprünglich (oben S. 131 f.) nur eine ganz beigeordnete Stellung, und auch diese zuerst in anderer Deutung (als Feier immer nur zu Ehren des Einen Herrn), gehabt hatte, die Verehrung der Märtyrer und Heiligen. Das Gedächtniß vom Geiste Gottes erleuchteter und durch das Märtyrerthum verherrlichter Lehrer oder Glieder der Kirche beging man jetzt schon (neben den Säulen der Feste des Herrn gleichsam ein Laubgewinde zum Ehrengedächtniß der Seinen) mit hochgehaltener Feier. So schloß sich eine Gedächtnißfeier des ersten christlichen Blutzeugen Stephanus (auf die schon Gregor v. Nyssa und dann Augustinus Predigten hinterlassen haben) sinnig[1]) an Weihnachten an (26. Dec.); ein Fest zum Andenken an den Märtyrertod des Petrus und Paulus (natalis apostolorum Petri et Pauli, 29. Juni) gehörte bereits im 4ten und 5ten Jahrh. in Rom zu den Hauptfesten[2]); und zu dieser Feier kam wenig später (im 5. Jahrh.; vgl. Leo M. serm. 96.), zur Feier der Schlüsselgewalt Petri und des geistlichen Amtes, in der Folge zur Verherrlichung seines angeblichen Römischen Episcopats und Primats, ein Festum cathedrae Petri, Petri Stuhlfeier, am 22. Febr. hinzu. Ferner beging man eine für das christliche Martyrium vorbildliche Gedächtnißfeier (vorchristlicher Märtyrer) zum Andenken der gläubig heldenmüthigen makkabäischen Mutter und ihrer 7 Söhne (2 Makk. 7.), das Makkabäerfest (Augustin. sermo 300), und in der griechischen Kirche legte man eine Gedächtnißfeier aller Märtyrer auf den Sonntag nach Pfingsten (s. Chrysostomus' Homilie darauf), in den Weihnachtscyclus aber in der gesammten Kirche die Feier zum Gedächtniß der als Opfer des Herodes gefallenen Bethlehemitischen Kindlein, der primitiae oder flores martyrum[3]), denen Christi Geburt das Martyrium erwarb[4]), das Fest der unschuldigen Kindlein (natalis sanctorum Innocentium), am 28. Dec. (nachdem man diese Feier zuvor, noch im 5ten Jahrh., mit dem Epiphanienfeste verbunden gehabt hatte). Gegenüber endlich der Weihnachtsfeier (von wo die Tage zunehmen) beging man sinnig den Geburtstag Johannes des Täufers am 24. Juni (von wo die Tage abnehmen)[5]): dies nächst Weihnachten das einzige kirchlich gefeierte eigentliche Geburtsfest, wegen der evangelischen Bedeutung der Johanneischen Geburt als solcher, obwohl schon jetzt[6]) durch mancherlei ethnicisirende Zu-

---

1) „Natus est Christus in terris, ut Stephanus nasceretur in coelis" (Pseudo-Augustin. [Fulgentius] sermo 215.).

2) Vgl. Augustin. sermo 298. und Leo M. sermo 80.

3) Nach einem Hymnus des Prudentius.

4) Vgl. Irenae. adv. haer. III, 16.; Cypr. ep. 58.

5) Vgl. Joh. 3, 30. und Augustin. homil. 287.

6) Vgl. Augustin. homil. de S. Joh., sermo 8.

that ausgeschmückt. — Man blieb jedoch jetzt nicht stehen bei solchen biblisch gerechtfertigten Gedanken und Feiern. Je größer die Zahl der Blutzeugen war, um so zahlreicher waren, verschieden in den einzelnen Kirchen, ihre Gedächtnißtage, und immer mehr nahm schon der ganze Cultus der Heiligen eine abergläubische Richtung [1]).

Zum Theil noch auffälliger selbst, als in der Heiligenverehrung überhaupt, keimte schon im 4ten Jahrh. ethnicisirender Aberglaube in Betreff der Jungfrau Maria auf, indem eine Anzahl thracischer Weiber in Arabien, die Kollyridianerinnen (*Κολλυριδιανοί*, Epiphan. haer. 78. 79.), als eine Art Priesterinnen der Maria, durch Vermischung der Abendmahlsfeier mit superstitiösen, vielleicht selbst dem thesmophorischen Ceresfeste entlehnten Gebräuchen [2]) (durch feierliche Umherführung u. s. w. einer Art von Brodkuchen, *κολλύρια*, *κολλύριδες*) die Maria fast abgöttisch verehrten [3]); eine Gesinnung, deren Ausdruck jedoch von der allgemeinen Kirche, bei aller ihrer natürlichen und gerechten Ehrfurcht gegen die Mutter des Herrn, die bald dann auch in besonderen Feiertagen sich aussprach [4]), jetzt noch durchaus nicht getheilt ward [5]).

---

1) Erzählungen und Gerüchte von Wundern, besonders wunderbaren Heilungen, die auf den Gräbern der Märtyrer und in den dort errichteten Capellen, den memoriis martyrum, oder bei Berührung von Ueberresten des Körpers eines heiligen Menschen geschehen waren oder seyn sollten, machten Viele geneigt, bei wichtigen Angelegenheiten, bei eignen oder der Ihrigen Krankheiten ꝛc., in den Märtyrerkirchen die Heiligen um ihre Fürbitte anzusprechen, und nach erfolgter Heilung goldene oder silberne Abbildungen der geheilten Theile, *ἀναθήματα*, in jenen Capellen niederzulegen. Die Ermahnungen der Kirchenlehrer, die von den Werkzeugen zu dem Werkmeister, von abgöttischer Verehrung der Heiligen zur Nachahmung ihrer Tugenden hinwiesen, vermochten nicht es zu hindern, daß in die Heiligenverehrung sich schon heidnische Vorstellungen einmischten; und freilich erklärten sich gegen all dies schon jetzt Uebertreibende des Heiligencultus auch nicht Alle in evangelischer Würde und schonender Zartheit. In herbster Polemik eiferte insbesondere im Anfang des 5ten Jahrh. dawider (gegen das „Umhertragen armseliger Knochen in Gold und Silber," gegen die Beachtung von Wundern auf Gräbern der Heiligen, „da Wunder ja nur für die Ungläubigen seien," u. s. w.) der spanische Presbyter Vigilantius (vgl. oben S. 274.), gegen welchen darum Hieronymus schrieb.

2) Das ist indeß keinesweges ausgemacht. Möglich, daß die kollyridianische Feier auch nur eine ähnliche Anwendung des Abendmahls und der Abendmahlsoblationen auf die Verehrung der Maria war, wie man auch in der allgemeinen Kirche das Abendmahl an den Gedächtnißtagen der Heiligen und Märtyrer überhaupt und zum Theil zu deren Ehre schon feierte.

3) Vgl. Münter De Collyridianis, in den Miscell. havn. Havn. 1818. I, 2.

4) Wohl schon im 5ten und 6ten Jahrhundert beging man in dee Kirche besondere Gedächtnißtage zu Ehren der Jungfrau Maria, und zwar die beiden ältesten Marientage (Mariä Verkündigung und Reinigung) in einem Festausdrucke, der ebenso in der evangelischen Geschichte begründet, als mit derselben untrennbar verwoben war, und diese Feiern als Feste des Herrn selbst erscheinen lassen konnte. Ueber diese Marienfeste indeß im Zusammenhange erst später (Bd. II.).

5) Wahrscheinlich im Gegensatz gegen die Kollyridianerinnen bildete sich im 4ten Jahrh. in Arabien selbst eine extreme Parthei der Antidikomarianiten, gegen welche Epiphanius (haer. 78.), sowie gegen einen Helvidius zu Rom (ob. S. 274) Hieronymus (adv. Helvidium lib.), und gegen einen Bonosus von Sardica Ambrosius von Mailand, Siricius von Rom und die macedonischen Bischöfe die stete Jungfrauschaft der Maria zu vertheidigen hatten, indem die Antidikomarianiten, Helvidius („der grobe Narr," wie ihn Luther nennt, Werke, Leipz. Ausg. XXI, 646.), und Bonosus, allen Mariencultus ra-

Im Zusammenhange mit diesem ganzen Heiligencultus nahm jetzt auch die Neigung Mancher, durch eigne Anschauung der heiligen Urdenkmäler des Christenthums in Palästina sich zu erbauen und belehren, eine abergläubische Richtung. Seitdem **Constantin der Große** und seine Mutter **Helena** an diesen Stellen prächtige Kirchen erbaut hatten[1]), gingen Viele in der Werthschätzung solcher **Wallfahrten**, als an sich verdienstlicher und heiligender Unternehmungen, so weit, daß schon ein Gregor von Nyssa (epist. ad Ambros. et Basil.), Hieronymus (ep. 49. ad Paulin.), u. A., mit ihrer ernsten Erinnerung, daß ohne eine geheiligte Gesinnung man in Jerusalem Gott nicht näher sei, als „in Britannien," nicht durchzudringen vermochten. — Alle solche zweideutige Cultusgestalten aber waren jetzt schon so tief und fest im Wesen der Kirche gegründet, daß Polemik gegen dergleichen leicht zu gänzlichem Separatismus führte[2]).

IV. Sacramentfeier.

Wie der ganze christliche Cultus, so wurde endlich auch die **Feier der Sacramente** jetzt mit größerem Glanze umgeben, und in eine geordnetere Form gebracht. Aber auch manches abergläubische Element, welches an den reinen Kern sich anzuschließen begonnen hatte, gewann nun schon immer bestimmtere Geltung.

1. Was die **Taufe** betrifft, so war schon im 3ten Jahrh. die Nothwendigkeit der **Kindertaufe** in der Theorie ziemlich allgemein anerkannt worden; aber erst mit dem 5ten Jahrh. drangen die Ermahnungen der angesehensten Kirchenlehrer zu derselben[3]) auch in der Praxis, am langsamsten im Orient, allgemein hindurch. Viele hatten bisher bis zu einer besonderen inneren oder äußeren Anregung[4]), ja (wie Constantin) bis zu tödtlicher Krankheit, nicht selten in dem Wahne, dann doch zuletzt sicher die Sündentilgung zu empfangen, die Taufe verschoben.

Die **Katechumenen** (über deren Unterweisung die Katechesen eines **Cyrillus** von Jerusalem, die er noch als Presbyter vor 350 gehalten, und das Buch **Augustins** de catechizandis rudibus uns Auskunft geben) theilte man jetzt allgemein in drei Classen: *ἀκροώμενοι*, audientes, welche in den kirchlichen Versammlungen nur dem Vorlesen der h. Schrift und der Predigt

---

dical verwerfend, behaupteten, daß Maria später auch dem Joseph Kinder geboren habe. (Sie deuteten die *ἀδελφοὺς τοῦ κυρίου* im N. T. dahin).

1) Durch die Ueberreste der von Hadrian (ob. S. 86.) dort erbauten, von Constantin zerstörten Götzentempel waren die christlichen Forschungen sicher geleitet worden.

2) So gehört in die Classe solcher Männer, welche gegen aufkeimenden Aberglauben in Heiligenverehrung u. s. w. polemisch auftraten, auch ein Mann, welcher durch die Heftigkeit seines Gegensatzes gegen wirklich oder vermeintlich neue oder judaisirende Richtung des kirchlichen Lebens sich bewogen fand, wider das Ganze der Kirche überhaupt aufzutreten: **Aërius**, nach 350, Presbyter (und zwar Arianischer) unter dem Bischof Eustathius von Sebaste in Armenien, bis eine Entzweiung mit diesem (sei es durch Presbyterial-Eifersucht oder durch antimönchische Neigung veranlaßt), deren Folgen jedoch die Grenzen des Bisthums nicht überschritten zu haben scheinen, ihn zum Gegner der allgemeinen Kirche und zum Stifter einer kleinen verfolgten Parthei machte. Er bekämpfte mit Wallfahrten 2c. in verwandter Richtung u. A. auch die Vorrechte der Bischöfe vor den Presbytern, den im Orient hie und da noch geübten Gebrauch einer Passahmahlzeit, die gesetzliche Regelmäßigkeit des Fastens, die Sitte der Fürbitten für Verstorbene 2c. Vgl. Epiphan. haer. LXXV.

3) Eines Basilius M. (*προτρεπτικὴ εἰς ἅγ. βάπτ.*), eines Gregor von Naz. (*πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτ.*), eines Chrysostomus (hom. 1. in Act.), u. A.

4) Bei großem und öffentlichen Unglück namentlich eilte Alles zur Taufe (Chrysost. hom. 41. in Act.).

beiwohnen durften, und beim Anfang der Kirchengebete entlassen wurden; sodann γονυκλίνοντες, genuflectentes, auch κατηχούμενοι im engeren Sinne, welche schon gewissen Kirchengebeten, den für sie gehaltenen, beiwohnen durften, aber nur knieend; und endlich die, welche zunächst zur Taufe vorbereitet wurden, φωτιζόμενοι, Competentes (sc. baptismum).

Zum Taufact selbst kamen jetzt noch einige neue, weniger bedeutsame symbolische Gebräuche hinzu, wie sie die römisch-katholische Kirche annoch beobachtet. Hinsichtlich der Salbung unterschied man jetzt bestimmt eine nur vorbereitende, und die mit der Firmelung [1]) verbundene eigentlich chrismatische; erstere (Cyrill. Hieros. catech. mystag. II, 3.) betraf nur das Haupt, letztere (als Weihe des ganzen Menschen) Stirn, Ohren, Nase und Brust (nach Cyrill. l. l. III, 1. [2])). — Zu den beliebtesten Taufzeiten (Ostern und Pfingsten, besonders Ostersabbath) hatte die griechische Kirche schon früher auch das Epiphanienfest gerechnet [3]), und auch in einem Theile des Occidents (in Spanien namentlich) taufte man an diesem und anderen Festen nun gern; eine besondere Bestimmung über die Taufzeit erließ der Römische Bischof Siricius (gest. 398), indem er (in s. Decretale an den Bischof Himerius von Tarraco in Spanien) verordnete, daß die Taufe der Kinder gleich nach der Geburt, andere Taufen aber, Nothfälle ausgenommen, nur zu Ostern und Pfingsten geschehen sollten.

2. Die Abendmahlsfeier sodann empfing besonders jetzt eine formal bestimmtere sehr ausführliche Liturgie [4]), um die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus und unter einander mittelst der gemeinsamen Theilnahme an seinem Leibe und Blute recht tief zu veranschaulichen [5]).

---

1) Diese confirmatio baptismi, ursprünglich gleich mit, später vom Bischof in der Regel nach der Taufe verrichtet, ward jetzt besonders auch beim Uebertritt schon richtig getaufter Häretiker angewandt.

2) Nach dem Concil. oec. Constantinop. a. 381 c. 7. Stirn, Augen, Nase, Mund und Ohren.

3) Diese drei Zeiten nennt Gregor. Naz. orat. 40.

4) Die Form der S. 137 ff. bereits erwähnten Abendmahlsliturgieen gehört unverkennbar mehr erst dem Charakter seit dem 3. Jahrh. an.

5) Wenn schon in den früheren Jahrhunderten in der kirchlichen Feier das Bekenntniß wahrer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle liturgisch geherrscht hatte, so noch deutlicher jetzt. Dieses Bekenntnisses — und zwar noch jetzt ohne erweislichen Beisatz von Transsubstantiationsidee — sind alle kirchlichen Abendmahlsliturgieen voll. Doch ward auch jetzt noch die kirchliche Vorstellung von einer durch das Abendmahl vermittelten realen geistig leiblichen Gemeinschaft mit dem Erlöser theologisch in dreifacher Abstufung ausgesprochen. Die Meisten behaupteten einfach das Daseyn des wirklichen Leibes und Blutes Christi in oder unter den consecrirten Elementen. So Didymus v. Alex. de trin. II, 14. und III, 21.; ferner und besonders stark (mit dem Ausdrucke vom Daseyn des Leibes Christi ἐν τύπῳ ἄρτου, des Blutes Christi wie des in Wein verwandelten Wassers [wobei jedoch das Wort μεταποιεῖν nicht im Sinne eigentlicher Verwandlung steht; vgl. catech. 21.], mit der Bezeichnung der Christen als σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ und χριστοφόροι u. s. w.) Cyrillus von Jerusalem Catech. 4. 22. 23.; ferner Chrysostomus, und zwar nicht blos oft oratorisch, sondern ganz schlicht und nüchtern (im Reden von einer wesenhaften Vereinigung der Abendmahlsgenossen mit dem Leibe Christi) homil. 46. in Joh. und hom. 24. in 1 Cor.; desgleichen Hilarius Pictav. de trin. VIII, 13. (wo er redet von einer im Abendmahl bewirkten natürlichen Verbindung mit Christo und den Seinen durch seinen Leib), Ambrosius de incarnat. dom. sacr. I, 4., de mysteriis c. 9. und de fide IV, 10, 124., und der griechische Hieronymus (wahrscheinlich Presbyter zu

Das Centrum der ganzen Abendmahlsliturgie (die übrigens mit einem alle Ungläubige, Häretiker, Unversöhnliche, Heuchler 2c. ausschließenden priesterlichen Zurufe begann[1]) bildete die eucharistische Consecration (ἁγιασμός), bei welcher nun wieder das segnende und dankende Bekenntniß der Einsetzungsworte die Hauptsache war[2]), worauf der Bischof Brod und Wein, jetzt unverhüllt, in feierlicher Elevation der Gemeinde als Leib und Blut des Herrn darzeigte (ἀναφορά, προςφορά, oblatio). Während der Austheilung selbst[3])

Jerusalem im 4ten oder 5ten Jahrh., der Verfasser von duo dialogi graeci, ed. J. B. Carpzov. Altenb. 1772.) in seiner φιλοπονία [über das innere Gefühl des Christenthums] (s. Fabric. Biblioth. graeca VIII. p. 381. und Heubner Suppl.-Heft zu Büchner S. 4.); und dann unter den Kämpfen des 5ten Jahrh., wo die Abendmahlslehre zur Veranschaulichung der Verbindung beider Naturen in Christo angewandt ward, der s. g. Pseudo-Chrysostomus in dem Schreiben an Cäsarius (Opp. Chrys. vol. III. p. 737 sqq., wo das Brod als Leib des Herrn bezeichnet wird, obwohl bei bleibender Natur des Brodes, nach Maßgabe der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo), ein Theodoret (im Eranistes dial. 2., wo er dem Brod und Wein ihr früheres Wesen zuschreibt, obgleich sie nun gedacht, geglaubt und angebetet würden als das, was sie nun geworden), Bischof Gelasius v. Rom gegen 500 de duabus naturis in Christo (woselbst er von den Abendmahlselementen ein durch göttliches Wirken geschehendes Uebergehen in die überirdische Substanz aussagt bei bleibender Eigenthümlichkeit irdischer Natur), u. A. Alle diese bezeugen aufs bestimmteste die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, und fast sämmtlich mit unverkennbarem Ausschluß der späteren Brodverwandlungslehre, zu der unter den Alten nur ein Gregor von Nyssa (λόγος κατηχητικός c. 37.) sich hinzuneigen scheinen könnte (im Ausdruck von einer durch die Consecraion wunderbar bewirkten Verwandlung des Brodes in den mit dem göttlichen Logos verbundenen Leib, analog der des von Christo leiblich genossenen Brodes in seinen Leib), obgleich er doch auch sonst (besonders orat. de baptismo Christi) andersartiger Ausdrucksweise sich bedient. — In gleicher Entschiedenheit sodann behaupten eine reale Gemeinschaft mit Christo beim Abendmahle Athanasius und Augustinus, indem sie nun aber zugleich minder bestimmt, ohne dieselbe indeß zu leugnen, die leibliche Substantialität hervorheben. So Athanasius ad Serap. ep. 4. c. 19. und orat. 4. c. Arian. c. 36. (vgl. Möhler Athanasius der Gr. Mainz 1827. Thl. II. S. 286 ff.), wobei derselbe aber doch ausdrücklich, ganz gemäß dem Connex seiner Gesammtlehre, den sacramentlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi als ein Bewahrungsmittel des Leibes zur Auferstehung anerkennt; und Augustinus, der zwar eine manducatio intus et foras unterscheidet (tract. 26. in Joh., sermo 235. 272.), doch aber auch unzweideutig, wenngleich durch Begriffsentwicklung limitirt (ep. 98.; c. ep. Manich. c. 12.; c. adv. leg. et pr. II, 9.), von einer Spendung des Leibes und Blutes Christi, und von Christo, der in seinem Leibe und Blute sich selbst den Menschen mittheile, spricht. — Endlich neigen auch einige Origenistisch gebildete Kirchenlehrer, namentlich Eusebius v. Cäsarea (demonstr. ev. I, 10. u. de eccles. theol. III, 12.) und vielleicht selbst Gregor v. Nazianz (Orat. 17. c. 12. vgl. mit Orat. 2, 95. u. 8, 17. 18.), zu einer Auffassung des Brodes und Weines als bloßer Symbole des Leibes und Blutes Christi hin, wenngleich auch sie (namentlich Gregor im einfachen Reden vom Genuß des Leibes und Blutes Christi Orat. 45, 19.) nicht ohne ein Ueberschwanken zur kirchlich herrschenden, nur noch nicht dogmatisch fixirten Lehre von wahrhafter und realer Gegenwart des erhöhten Erlösers (die auch insbesondere bei Gregor, selbst nach Ullmann Gregor von Naz. S. 487 f., die allein dem Gesammtconnex seiner Lehre gemäße war).

1) Constitutt. apost. VIII, 12.

2) Denn „sermo Christi conficit hoc sacramentum“ (Ambros. de sacrr. IV, 4.).

3) Nächst der ältesten und allgemeinsten bekannten Spendeformel (σῶμα Χριστοῦ! αἷμα Χρ., ποτήριον ζωῆς! — Ἀμήν) erscheinen jetzt auch noch verwandte andere, namentlich in einer s. g. Liturgia S. Marci: Σῶμα ἅγιον, Αἷμα τίμιον τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν, nach Angabe des Concil. Turon. I. a. 460: „Corpus et sanguis Domini nostri J. Chr. proficiat tibi in remissionem peccatorum et vitam aeternam,“ und zu Gregors des Gr. Zeit (nach dessen altem Biographen) auch diese: „Corpus Domini nostri J. Chr. conservet animam tuam!“

(zuerst an die Geistlichkeit nach hierarchischer Ordnung[1]), dann an die Gemeinde) pflegte man den 34sten oder den 9ten oder einen anderen Psalm[2]) und die kleine Doxologie zu singen[3]).

In jener bestimmteren liturgischen Form aber tauchte nun auch jetzt schon deutlicher die Vorstellung von dem Abendmahle als einer **Opferhandlung** des Priesters hervor, und allmählig gewöhnte man sich so, den mit dem Abendmahle verbundenen, an die Consecration anknüpfenden Kirchengebeten[4]), denen für Verstorbene insonderheit, eine so hohe Bedeutung beizulegen, daß schon jetzt das Abendmahl als eine oblatio pro mortuis zu erscheinen begann, eine Vorstellung, welche dann im 6ten Jahrh. Gregor I. bestimmt fixirte[5]); davon zu schweigen, daß man hin und wieder sogar Verstorbenen das Abendmahl noch einflößen wollte[6]). — Schon hatte man auch Ursach, in großen Städten zunächst des Orients[7]) über die seltene Theilnahme an der Communion, die Manche wohl nur einmal des Jahres an einem Hauptfeste genössen, zu klagen (so Chrysostomus, z. B. homil. 3. in ep. ad Eph. u. a.), wenngleich an anderen Orten[8]), in der Römischen, spanischen, ägyptischen und überhaupt afrikanischen Kirche namentlich, im 4ten und 5ten Jahrh. auch selbst eine gewisse tägliche Communion theilweise noch gebräuchlich war[9]). Jener schon ältere locale häusliche Genuß reservirten

---

1) Const. apost. VIII, 13.

2) Nach Const. ap. VIII, 13. Ps. 34., nach der palästinischen Liturgie Ps. 9.

3) Genaueres über die Form der Abendmahlshandlung in m. Lehrb. der Archäol. 2. A. §. 37.

4) Auf dies Kirchengebet (für die ganze Kirche und ihre Diener, für Staatsoberhaupt, Obrigkeit und Heer, für alle anwesenden Christen, für die Stadt und ihre Bewohner, für alle Leidende und Verfolgte, für die Katechumenen und Neugetauften, für die Pönitenten und Energumenen, für die abwesenden Gemeindeglieder, für die Feinde, für alle außerhalb der Gemeinschaft Stehende und für die Seelenruhe der Verstorbenen), welches der consecrirende Bischof hielt, folgte nun erst der bischöfliche Zuruf: *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, worauf die Gemeinde antwortete: *Εἷς ἅγιος, εἷς Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν* (Const. ap. VIII, 13.), und dann — nach der großen Doxologie — die Austheilung.

5) Zwar sind die hierauf bezüglichen Schilderungen griechischer Homileten, wie des **Cyrillus** Hieros. Catech. 23., nur erst mehr poetisch rhetorische Ergüsse, und die Ausdrucksweise des **Augustinus**, der die Opferidee im Abendmahle in einer geistigen religiös sittlichen Beziehung faßt (de civ. Dei X, 5. 6.) und das ganze Leben der Kirche als ein universale sacrificium des Hohenpriesters Christus bezeichnet, welches das Sacrament des Altars als das sacramentum memoriae symbolisch darstelle (c. Faust. XX, 21.; XXI, 22.; vgl. mit ep. 54. ad. Januar.), ist zu wenig bestimmt. Aber um so mehr konnte demnächst hinein gelegt werden, und **Gregor der Große** im Beginn des Mittelalters (dial. IV, 58.) sprach es darauf bestimmt aus, daß das Abendmahlsopfer, per mysterium den Tod des Eingebornen wiederholend, darum mächtig sei, die Seelen aus dem ignis purgatorius zu erretten.

6) Diesen schreienden Mißbrauch verwarf das Concil zu Hippo 393 can. 4., und auch später noch wiederholte dies Verbot das Concil von Auxerre 580 can. 12.

7) Daß es im Occident besser stand, als im Orient, erhellet aus Ambrosius de sacram. V, 4., obwohl dann später das Concil von Agde 506 can. 18. auch für den Occident diejenigen bedrohen mußte, die nicht einmal an den drei hohen Festen communicirten.

8) Vgl. Basil. M. ep. 93; Hieron. ep. 48. 71. und andere Stellen.

9) Sonntags, und in der Woche am Freitage, oder außerdem wohl auch am Mittwoch und Sonnabend, ward in jenen und anderen Gegenden das Abendmahl consecrirt, und hie und da dann an den übrigen Tagen consecrirtes Abendmahlsbrod wohl zu Hause genossen. In

Abendmahlsbrodes, wo er jetzt noch stattfand [1]), war übrigens die erste Abweichung innerhalb der katholischen Kirche von der ursprünglichen Einsetzung sub utraque, obwohl derselbe nicht für ein förmliches rite gehaltenes Abendmahl ausgegeben, grundsätzlich vielmehr die Kelchentziehung im Abendmahl als Manichäismus von dem Römischen Bischof Leo dem Großen (sermo 41.) verdammt und von Chrysostomus (hom. 18. in. 2 Cor.) ernstlichst der Kelch für alle gefordert wurde.

Die Agapen endlich hatte man schon im 3ten Jahrh. vielfach fallen gelassen. Jetzt verloren dieselben, wo sie (längst von der Abendmahlsfeier getrennt) noch bestanden, ihre ursprüngliche Bedeutung ganz (ausartend in gewöhnliche Mahlzeiten, welche wohlhabendere Gemeindeglieder ärmeren gaben [2])). Deshalb verboten zuerst Concilien des 4ten Jahrh. (zu Laodicea zwischen 360 und 364 can. 28., zu Hippo 393 can. 29.) wenigstens ihre Abhaltung in den Kirchen, worauf seit dem Ende des 4ten Jahrh. bei zunehmender Christenzahl sie allmählig gänzlich verschwanden.

Viertes Capitel.

Lehre.

§. 34.

Theologie.

In den früheren Jahrhunderten hatten eine realistisch kirchlich praktische und eine speculativ wissenschaftliche (insbesondere Origenistische) Theologie sich an einander gemessen. Im 4ten bis zum 6ten Jahrh. ist nun in der Geschichte der theologischen Entwicklung das Einwirken dreier Hauptrichtungen, zu denen noch eine 4te minder allgemeine hinzutritt, zu unterscheiden. Es kommt in Betracht:

I. die Origenistische Richtung,

bestimmter die geläuterte Origenistische Nachwirkung, so, wie jetzt die Origenistische Denkweise hauptsächlich durch Athanasius in die Form übergeleitet ward, welche die nunmehrige Orthodoxie vertheidigte. Einzelne grell Origenistische Ideen wurden allerdings jetzt kirchlich verdrängt und pflanzten sich nur unter den eifrigsten Anhängern des Origenes fort; der wissenschaftliche Geist der Alexandrinischen Schule aber, zu reinerer Orthodoxie geläutert und gekräftigt, verbreitete sich jetzt auch weit in der übrigen Kirche, und die bedeutendsten Theologen des 4ten und selbst noch 5ten Jahrh., namentlich orientalische, verdankten dem Origenes ihre Bildung. So repräsentiren jetzt denn

---

Nordafrika zu Augustins Zeit wurde in einigen Kirchen täglich förmlich Communion gefeiert, in anderen Sonnabends und Sonntags, in anderen nur des Sonntags oder Sonntags und Feiertags, und Augustin empfiehlt in dieser Beziehung, bei der verschiedenen Praxis in den einzelnen Kirchen, sich je nach der Sitte einer Kirche zu richten (ep. 54. ad. Jan. §. 2.). In Gallien will Gennadius von Massilia im 5ten Jahrh. (de dogmat. eccl. c. 23.) von jedem zum wenigsten sonntäglich das Abendmahl gefeiert wissen.

1) Selbst auf Seereisen; vgl. Ambros. oratio funebr. in fratrem §. 43.

2) Augustin. contra Faust. XX, 20.

die Origenistische Schule: zunächst ein Bischof Eusebius v. Cäsarea, gest. 340, der Verfasser der kirchenhistorischen und apologetischen, auch mehrerer meist verloren gegangener exegetischen und einiger dogmatisch polemischen Werke[1]), ein auf dem Uebergange vom älteren zum neueren Alexandrinismus schwankendes Glied vermittelnder Tendenzen; — sodann vornehmlich Athanasius, der „pater orthodoxiae," seit 326 Bischof von Alexandrien, früher daselbst Archidiaconus, geb. um 296, gest. 373, der Verfasser zahlreicher, meist nur kleinerer Werke, (hauptsächlich theils dogmatisch polemischer, theils historisch praktischer), wie sie aus seinen großen und ernsten Lebenswechseln gleichsam von selbst hervorwuchsen[2]); — darnach die drei aus-

---

1) Die kirchenhistorischen nebst ihren Ausgaben sind ob. S. 16, die übrigen ob. S. 238 verzeichnet worden.

2) Durch die Geschichte seines Lebens an der Abfassung größerer Werke gehindert, hat Athanasius eine bedeutende Menge kleinerer Schriften hinterlassen: theils und vornehmlich Streitschriften (für das Christenthum überhaupt, für den Nicänischen oder orthodoxen Glauben, und zu seiner eignen Vertheidigung), in Abhandlungen, Reden oder Briefen, theils auch historisch-praktische Mittheilungen im Interesse des Mönchsthums 2c. (vgl. S. 272.). Außerdem haben wir von ihm auch einige Auslegungen über das A. und N. T. (besonders über die Psalmen und Matth., in Montfaucon collectio nova patrum), die aber nicht alle zuverlässiger Authentie sind. Die wichtigsten seiner Schriften, und diese fast sämmtlich aus der Periode seiner Flucht von 356 bis 361, sind (außer seinem sehr frühen apologetischen Werke, ob. S. 238.): seine vier Reden (λόγοι) gegen die Arianer, worin er mit siegender Consequenz und dialektischer Schärfe seinen Lehrbegriff vertheidigt; (die s. g. 5te Rede ist ein Circularschreiben des Athanasius zur Warnung vor den Arianern, an die Bischöfe in Libyen und Aegypten); ferner seine Darstellung der Arianischen Geschichte (historia Arianorum ad monachos, ἐπιστολὴ τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσιν), und seine (frühere) Schrift de decretis synodi Nicaenae, zur Abweisung des Einwandes der Gegner von der Unschriftmäßigkeit der Bestimmungen über die οὐσία (sowie die de sententia Dionysii [Alexandrini], um den Arianern die Berufung auf diesen abzuschneiden); außerdem auch seine eigene apologia ad Constantium und apol. contra Arianos de fuga sua, s. Schr. de synodis Arim. et Seleuc. zum Nachweise der Veränderlichkeit und Neuerungssucht der Gegner, s. 4 Briefe an den Bischof Serapion von Thmuis zur Vertheidigung der Homousie auch des H. Geistes, s. 2 (späteren) BB. contra Apollinarium (περὶ τῆς σαρκώσεως Ἰ. Χρ.), u. a. m. Seine Osterprogramme (aus denen bisher nur ein Fragment, vom biblischen Canon, übrig war) sind erst neuerlich syrisch aufgefunden und aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von F. Larsov. Lpz. 1852. herausgegeben worden (vgl. die Anzeige von Jacobi in der Deutsch. Zeitschr. 1852. Nr. 40.); die ihm zugeschriebene Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς aber (ebenfalls über den Canon) ist mindestens zweifelhafter Authentie. Hauptausgabe seiner Opp. ist die Bened.-Ausg. von B. de Montfaucon. Par. 1689—98. 2 Thle. in 3 Bdn. fol., neu edirt von N. A. Giustiniani. Patav. 1777. 4 Voll. fol. — Unser s. g. Athanasianisches Symbolum (vgl. Montfaucon Diatribe, in Ath. Opp. II.) fixirt in Anathasius' Sinn und Weise die von ihm als Frucht seines Lebens für alle Zeit vertheidigte Lehre, die reine Lehre von der Trinität und demnächst noch von der Person Christi, in lauteren, scharfen, präcisen Formen, und hat deshalb im christlichen Alterthum ein hohes Ansehen, namentlich in der occidentalischen Kirche, sich erworben und auch in der neueren Symbolik sich bewahrt. Gegen die Athanasische Abfassung desselben führt man an das Schweigen der Zeitgenossen des Athanasius, das Nichtvorkommen von ὁμοούσιος darin, die anscheinende Berücksichtigung späterer Streitigkeiten, die Lehre vom Ausgehen des H. Geistes von Vater und Sohn, den vermuthlich lateinischen Ursprung des Symbols. Man hat gemeint, dasselbe rühre aus der Augustinischen Schule her, etwa vom Bischof Vigilius von Tapsus (dem Verfasser eines Werks de Trinitate, dreier Dialogen adv. Arium, Sabellium et Photinum, u. s. w.) in der 2ten Hälfte des 5ten Jahrh. Für ihn als Verfasser würde geltend gemacht werden können, daß er in der Blüthezeit der im Symbol thetisch verworfenen Häresieen lebte, auch sonst Streitschriften zur Andeutung ihres Charakters mit verehrten älteren Namen bezeichnete, und daß in seinen Schriften sich dem Symbolum sehr ähn-

gezeichneten Cappadocier: **Gregor** von **Nyssa**, Bischof daselbst seit 372, gest. nach 394 (vor 403), der tiefsinnige Verfasser dogmatischer und anderer Werke[1]); ferner dessen Bruder **Basilius Magnus**, geb. um 329, gest. 379, nach Vollendung seiner zu Constantinopel, Antiochien und Athen gemachten Studien Anachoret, dann Diaconus, Presbyter, bischöflicher Gehülfe und seit 370 Bischof zu Neo-Cäsarea, der Begründer hochberühmter dortiger Armen- und Kranken-Anstalten, ein Mann, eifrig für die Wissenschaft, wie für das Mönchsthum, am größten aber in der Kirchenregierung, Verfasser besonders dogmatischer und homiletischer Werke[2]); und als der Dritte in diesem Bunde **Gregorius** von **Nazianz**, geb. um 330, der Sohn einer trefflichen Mutter Nonna, des Basilius Jugendfreund, durch Neigung und Führung meist scheinbar unstet umherbewegt zwischen der Stille eines beschaulichen Lebens und den Sorgen und Stürmen der Kirchenverwaltung[3]), ohne daß ihn das Eine oder das Andere für immer ganz befriedigt hätte, bis er endlich, nachdem er sein Patriarchat zu Constantinopel und dann auch das Bisthum zu Nazianz aufgegeben, die letzten Jahre in dauernder Stille verlebte, ein in der griechischen Kirche nicht übertroffener Redner,

---

liche Stellen finden. Gleichwohl ist keiner der Gegengründe gegen Athanasius **völlig** entscheidend. Spätere Lehrstreitigkeiten und Lehrbestimmungen insbesondere waren ja doch schon in Athanasius' Zeitalter und wenigstens in Athanasius' scharfem Geiste vollständig vorbereitet; das Symbolum könnte sehr wohl gleich ursprünglich für den Occident bestimmt gewesen und dort abgefaßt worden, und auch die ursprüngliche Bestimmung nicht für schriftlichen, sondern nur für traditionell mündlichen Gebrauch dürfte analog bei diesem, wie bei dem apostolischen Symbol, anzunehmen seyn. — **Ueber** Athanasius selbst: die Biogr. in der Ausg. der Opp. v. Montfauc., ferner Tillemont. Mém. T. VIII., auch ein altes, chronologisch genaues Fragment im 3ten Bd. von Montfauc. Observatt. literariae; von Neueren J. A. **Möhler** Athanasius der Große und die Kirche s. Zeit, bes. im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. 2 Thle.; bezugsweise **Böhringer** Die Kirche Christi u. ihre Zeugen. Thl. I. Abth. 2.; auch H. **Voigt** Die Lehre des Athanas. v. Alex. Brem. 1861.

1) **Gregor von Nyssa** ist Verfasser vieler einzelnen praktischen (homiletischer — besonders der dogmatisch praktischen Homilien *περὶ τῆς ἑξαημέρου*, über Welt- und Menschenschöpfung, — und ascetischer Darstellungen) und dogmatischen Schriften, vornehmlich seiner 12 (nach anderer Zählung 13) BB. *κατὰ Εὐνομίου*, seiner Schrift gegen den Apollinaris und seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens, *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*. — **Hauptausgabe** der Werke von F. Morellius. Par. 1615. 2 Voll. fol. mit einer Appendix v. J. Gretser. Par. 1618. fol. Die Benedictiner-Ausg. (Par. 1780. T. I.) wurde durch die franz. Revolution abgebrochen. Der *Λόγος κατηχ.* besonders herausg. von J. G. Krabinger. Monach. 1835. Von einer neuen Gesammtausg. Greg. Nyss. Opp. ed. F. Oehler T. I. Hal. 1865. 8. — Vgl. bezugsweise J. **Rupp** Gregor's v. Nyssa Leben und Meinungen. Lpz. 1834.; auch **Böhringer** a. a. O.; insbesondere E. G. **Möller** Greg. Nyss. doctr. de hom. natura. Hal. 1854.

2) **Basilius M.** ist Verfasser einer Reihe von Homilien (über Schöpfungsgeschichte, Psalmen, Jesaias) und anderer Reden, eines Werks *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, seiner 5 BB. **gegen den Eunomius** (*ἀντιῤῥητικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου*), einer wichtigen **Briefsammlung** (428 Briefe) und mehrerer ascetischen Schriften. — **Hauptausgaben** der Werke von Fronto Ducaeus. Par. 1618. 2 Voll. f., und Jul. Garnier (Bened.) Par. 1721. 3 Voll. f. Vgl. auch A. Jahn Animadvv. in S. Bas. M. opera, complem. ed. Garn. Bern. 1843. (Basil. d. Gr. auserles. Homilien, deutsch von J. G. Krabinger [mit vorangeschickter Vita], Landsh. 1839.) — **Ueber** B. vgl. J. E. **Feisser** De vita Basilii Magni. Gron. 1828.; C. R. W. **Klose** Basilius der Gr., nach s. Leb. und s. Lehre. Stralf. 1835.: auch **Böhringer** a. a. O.

3) Namentlich zuerst und zuletzt der bischöflichen Kirche zu Nazianz, zwischeninne der patriarchalischen zu Constantinopel.

vorzugsweise ὁ θεολόγος benannt, gest. 389 oder 390, Verfasser besonders homiletischer und dogmatischer Werke[1]). — Ferner der gelehrte Didymus v. Alex., von etwa 340 bis zu seinem Tode 395 Lehrer an der Alexandrinischen Schule, von Jugend auf blind, ein eifriger[2]) Verehrer des Origenes, wenngleich mit entschieden orthodoxer Eigenthümlichkeit seiner Zeit, Exeget und Dogmatiker[3]). — Sodann der Mystiker Presbyter Macarius, der Verfasser für die Entwicklung der Mystik bedeutsamer Homilien 2c. (vgl. ob. S. 269 f.). — Endlich im 5ten Jahrh. ein Cyrillus, Bischof v. Alex. seit 412, ein bei ernstem und kräftigem Eifer für reine Lehre doch auch von weltlicher und heftiger Leidenschaft nicht freier Mann (gest. 444), Verfasser vornehmlich apologetischer und dogmatischer Werke[4]); — außer ihm auch der versöhnliche Mittler Isidorus Pelusiota, Abt von Pelusium, (gest. um 440), ein Muster klösterlicher Tugend, ausgegangen von Alexandrien, aber durch Chrysostomus auch der Antiochenischen Theologie befreundet, für Ethik und Exegese nicht unwichtig[5]).

Gegenüber allen diesen Origenistisch influirten Theologen erscheint dagegen im Orient schlechthin als Antiorigenist der Palästinenser Epiphanius (aus Besandukе, der Sohn ei-

1) Von Gregor von Nazianz haben wir Predigten und Reden, vornehmlich die 5 λόγοι θεολογικοί (daher sein Beiname) zur Vertheidigung der Lehre von der Gottheit Christi, auch Apologieen über seine amtlichen Mißhelligkeiten, ferner eine wichtige Briefsammlung (245 Briefe) und Gedichte (unter letzteren besonders das carmen de vita sua; vgl. S. 256.). — Hauptausgaben der Werke von F. Morellius. Par. 1630. 2 Voll. f. und vom Benedictiner Clemencet, vol. prim. Par. 1778. f. (vol. II. ed. A. B. Caillau. Par. 1840. f.). — Vgl. C. Ullmann Gregorius von Nazianz. Darmst. 1825.; auch Böhringer a. a. O. und J. Hergenröther Die Lehre v. d. g. Dreieinigk. nach dem h. Greg. v. Naz. Regensb. 1850.

2) Bis zur Vertheidigung der Apokatastasis und anderer Origenistischen Meinungen eifriger.

3) Von den vielen theils dogmatischen, theils exegetischen Schriften des Didymus Cäcus sind erhalten: seine Enarrationes in epistolas VII canonicas — oder catholicas —, (lateinisch, deren Uebersetzung Cassiodorus durch Epiphanius Scholast. besorgt und deren Urtext Lücke zum Theil wieder hergestellt hat in s. Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gott. 1829. 2 P. 4.), seine 3 BB. de Spiritu S. (in der lat. Uebersetzung und unter den Werken des Hieronymus), s. lib. adv. Manichaeos (in Canisii Lectt. antiqu. ed. Rasnag. I. p. 204.), und hauptsächlich seine (lange für verloren gehaltenen und erst von J. A. Mingarelli aufgefundenen und Bonon. 1769. fol. edirten) libb. III de Trinitate, in welchen er im 1sten B. dogmatisch und exegetisch die Lehre vom Sohne Gottes, im 2ten die vom Heil. Geiste, im 3ten in exegetischer, und hier von allem Allegorisiren durchaus freier exegetischer Polemik gegen die Häretiker, die Nicänische Lehre vertheidigt. Nicht auf uns gekommen sind seine Commentarien über die meisten bibl. BB. und die über Orig. de princípp., s. 2 BB. über die Dogmen und gegen die Arianer 2c. — Ueber Didymus vgl. meine Comm. de schola Alex P. I. p. 92 sqq., über seine Theologie ebd. P. II. p. 29 sqq. 83 sqq. 332 sqq. 443 sqq.

4) Der Verfasser des Werks gegen Julian (S. 239.), außerdem adv. Nestorium libb. V, einer Schrift κατὰ Ἀνθρωπομορφιτῶν, de trinitate dialogg. libb. VII, des Buchs „über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit," zahlreicher Homilieen, mehrerer allegorisirenden bibl. Commentare, und 61 Briefe. — Opp. ed. J. Aubert. Par. 1638. 7 Voll. fol.

5) Isidorus Pelusiota hat eine für die Geschichte der Sittenlehre und Exegese bedeutsame Briefsammlung (Epp. libb. IV, über 2000 Briefe; herausg. Par. 1638.; Venet. 1745. fol.) hinterlassen, welche eben so sehr seine milde und vielseitige Wissenschaft, als seine klare Kühnheit vor den Mächtigen der Welt und der Kirche bekundet. — Vgl. H. A. Niemeyer De Isidori Pelus. vita, scriptis et doctrina. Hal. 1825.

nes jüdischen Landmannes, als 16jähriger Jüngling getauft), seit 367 Bischof von Constantia (Κωνσταντεία, ehemals Salamis) auf Cypern (gest. 403), ein rechtgläubiger, frommer, auch gelehrter Mann, aber etwas beschränkter Geistesbildung, und gar heftiger Polemiker, Verfasser eines polemischen Hauptwerkes für die alte Kirche [1]).

II. Die Antiochenische Schule.

Origenes hatte durch Opposition gegen eine buchstäbische, nicht in den Geist eindringende Auslegung sich einen bedeutenden Einfluß auf die Exegese erworben; dabei aber war er auf den entgegengesetzten Abweg des Allegorisirens gerathen, das mannichfach einen fremden Geist in die Bibel hineintrug. Diesem Falschen nun in der Origenistischen Hermeneutik wirkte seit dem Ende des 4ten Jahrh. kräftig entgegen die theologische Schule zu Antiochien mit ihrer grammatisch historischen Hermeneutik. Vorbereitet schon am Ende des 3ten Jahrh. durch die Presbyter Dorotheus und Lucianus, nahm im 4ten Jahrh. die Antiochenische Richtung einen neuen Aufschwung durch Eusebius von Emisa, oder Emesa, einen Mann von glänzender Beredtsamkeit, einen Schüler des Eusebius von Cäsarea und eine Zeitlang Lehrer der Antiochenischen Schule (gest. 360) [2]). Hierauf stand die Antiochenische Schule in fruchtbarer Wechselwirkung mit zwei anderen benachbarten ausgezeichneten Theologen: einestheils mit einem Cyrillus v. Jerusalem, einem Theologen, welcher sich einigermaßen dem Semiarianismus zugeneigt, dann aber das Nicänische Symbol angenommen hatte, mehrere Male (seit 351 Bischof) wegen Zwiespalts mit seinem Arianischen Metropoliten Acacius von Cäsarea über Amtsrechte von diesem abgesetzt, und auch vom K. Valens vertrieben worden war, auf dem ökumenischen Concil zu Constantinopel 381 aber volle Ehre erhielt (gest. 386), besonders um den Katechumenenunterricht verdient [3]); anderentheils mit Ephräm dem Syrer, Diaconus zu Edessa (Osrhoëne), durch Uebertragung griechischer Wissenschaft Lehrer der syrischen Kirche (propheta

---

1) Sein Hauptwerk, aus dem er selbst auch einen Auszug (ἀνακεφαλαίωσις) gegeben hat, ist sein Πανάριον, ein Magazin gegen alle (80) Häresieen, auf Grund älterer Quellen geschrieben (vgl. R. A. Lipsius Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien 1865), mit einem, freilich mitunter verworrenen, Reichthum historischer Kenntnisse, welches Werk mit einer „Darlegung des kathol. Glaubens" schließt. Außerdem haben wir von ihm die für die biblische Literatur wichtige Schrift περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν (de mensuris et ponderibus) und den Ἀγκυρωτός s. sermo de fide, auch noch einige andere Reden und kleine Schriften exegetischen, historischen und erbaulichen Inhalts. — Epiph. Opp. ed. Dion. Petavius. Par. 1622. (Col. 1682.) 2 Voll. fol. Epiphanii Panaria cet. ed. F. Oehler. Berol. 1861. — Ueber ihn selbst vgl. Hieron. Catal. c. 114.; Socrat. h. e. VI, 10. 12.; Sozomen. h. e. VI, 32.; VII, 27.; VIII, 14. 15.; auch die alten Vitae Epiphanii, in s. Opp.

2) Seine Schriften, außer einigen dogmatischen und exegetischen Fragmenten — Reden, sind edirt worden von J. C. G. Augusti. Elberf. 1829. (p. 95—102. de Euseb. Emis. vita et scriptis), in welche Ausgabe aber die von A. Majus (Scriptor. vett. nova collectio cet. T. I. Rom. 1825.) bekannt gemachten Quaestt. XX evangelicae und ein Theil des Commentarius in Luc. noch nicht, dagegen (nach Thilo) viele Reden mit Unrecht aufgenommen worden sind. (Vgl. J. C. Thilo Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Halle 1832.)

3) Er ist der Verfasser von XVIII Catecheses φωτιζομένων (ad Competentes; schon etwa aus dem J. 347) und V Catecheses mystagogicae (an Neugetaufte), herausgegeben von Th. Milles. Oxon. 1703. fol. und A. A. Touttée. Par. 1720. fol. (Neuerlich Cyrilli Hieros. Opp. ed. G. C. Reischl. Monach. 1848 sqq. 8.)

Syrorum), gest. 378, Verfasser von Homilieen, ascetischen Schriften, Hymnen und vorzüglich Commentaren über das A. T. und über die Paulinischen Briefe [1]). Darnach erst vollendete sich die Antiochenische Richtung durch zwei aus Antiochien selbst hervorgegangene hervorragende Theologen: Diodorus von Tarsus, zuerst Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus (gest. vor 394) [2]), und seinen berühmteren Schüler, den Hauptrepräsentanten der dogmatischen Antiochenischen Richtung, Theodorus, seit 393 Bischof von Mopsvestia in Syrien (gest. 429), vom tieferen (Nestorianischen) Morgenlande „der Ausleger" genannt, Verfasser vieler biblischen Commentare und dogmatischen Werke, in denen allerdings eine großartige Heterdoxie hervortritt [3]). In diesen beiden Theologen hatte der Antiochenismus seine Voll-

---

1) Unter Ephr.'s Hymnen sind auch merkwürdige dogmatische und antihäretische Poësieen, gegen die Marcioniten, Bardesanes, Manes ꝛc. (Proben dieser Hymnen-Poesie in A. Hahn Chrestomathia syriaca. Lips. 1825.) — Seine gesammten Werke sind als Opp. graec. et syr. herausgegeben von S. E. Assemanus. Rom. 1732—46. 6 Voll. fol. — Außer diesen schon längst bekannten Werken ist Ephräms Auslegung der Paulinischen Briefe neuerlich in Armenien in armenischer Uebersetzung aus dem 5ten Jahrh. aufgefunden, und armenisch und lateinisch nach einer Handschrift vom J. 999 (auf der Mechitaristen-Bibliothek zu S. Lazaro) als: S. P. Ephraemi Syri Commentarr. in epp. S. Pauli ap., stud. et lab. P. J. Bapt. Aucher. Venet. 1833. 8. edirt worden, worauf dann eine Ausgabe aller seiner Commentare gefolgt ist in A. Pohlmann S. Ephraemi Syri commentarr. in s. s., textus cet. P. I. Braunsb. 1862. — Zwei „Sermones Ephr. de s. coena, fidei Lutheranae testes ac vindices," in J. P. Kohl Introd. in hist. et rem lit. Slav. Alton. 1729. 8., und seine Vitae principum Constantinop. in Jamben aus einem vatic. Cod. in Ephraemius ex recogn. I. Bekkeri. Bonn. 1840. 8. — Ueber Ephr. vgl. C. a Lengerke De Ephr. Syro s. s. interprete. Hal. 1828. 4. und De Ephraemi arte hermeneutica lib. Regiom. 1831. 8., und J. Alsleben Das Leben des heil. Ephräm. Berl. 1853.; auch F. G. Uhlemann Ephräms Ansichten von dem Paradiese und dem Fall, in Illgen Zeitschr. f. d. hist. Theol. (1832.) I, 1. S. 127 ff.

2) Die Schriften des Diodorus Tarsensis, darunter Commentare zu den meisten biblischen Büchern, ein Buch von der Menschwerdung Gottes (περὶ οἰκονομίας) u. s. w., sind leider sämmtlich verloren gegangen. Ihr Verzeichniß bei Assemani Bibl. orient. T. III. P. I. p. 28.

3) Des Theodorus Mopsvestenus Hauptwerke sind biblische Commentare, worin er nun eben freilich durch manche freie, zum Theil ungezügelte, Forschung über den Canon des A. und N. T. und über die Messianischen Stellen — der letzteren in den Psalmen nach seiner Annahme nur vier — manche nicht ungerechte Angriffe seiner Zeit sich zugezogen hat (wie denn überhaupt seine exegetische Kühnheit, bei seiner scharfen Unterscheidung des menschlich Individuellen in der h. Schrift und seinem laxeren Inspirationsbegriffe, auf die Antiochenische Schule einen Flecken zu werfen anfing, der erst durch die christliche Besonnenheit späterer Lehrer einigermaßen wieder getilgt ward. Vgl. H. Dubois Etude sur les principaux travaux exégetiqu. de l'école d'Antioche en part. sur ceux de Theodore de Mopsveste. Genève. 1858. 8.). Auch seine biblischen Commentare übrigens fast sämmtlich, sowie seine zahl- und umfangreichen dogmatischen ꝛc. Schriften (de incarnatione libb. XV, contra Eunomium lib., contra magiam pers. libb. III, contra defensores peccati originalis libb. V, interpretatio fidei Nicaenae, u. a.), sind bis auf bedeutende Fragmente verloren. Nur sein Commentar über die 12 kleinen Propheten ist im Manuscript stets noch vorhanden gewesen, und daraus zuerst zum kleineren Theil von Angel. Majus in der Scriptorum vett. nova coll. e Vat. codd. T. I. Rom. 1825., vollständig später im 6ten Theil der Maïschen Sammlung (Rom. 1832.), und besonders in Theodori Antiocheni, Mopsvestiae ep., quae supersunt omnia, ed. A. G. a Wegnern. Vol. I. (Comm. in 12 proph. min.). Berol. 1834. edirt worden. Fragmente daraus auch in F. L. Sieffert Theodorus Mopsv. Veteris Test. sobrie interpretandi vindex. Regiom. 1827. 8. Alles noch Uebrige von den neutestamentlichen Commentaren des Theodorus ist, als Theodori episc.

endung erreicht, zugleich aber auch eine schiefe Richtung genommen. Der Antiochenische dogmatische Liberalismus (Theodors namentlich) ward dann endlich erst im 5ten Jahrh. gezügelt und temperirt durch eine neue große Antiochenische Theologen-Dyas: einerseits durch Chrysostomus, eigentlich Johannes, von der bewundernden Nachwelt Chrysostomus genannt, (geb. um 347 zu Antiochien, von einer trefflichen Mutter Anthusa christlich erzogen, frühzeitig classisch gebildet, von der Antiochenischen Schule, deren verständige und vernünftelnde Klarheit er durch die Innigkeit und Beredtsamkeit seines christlichen Herzens ergänzte, zu einem tüchtigen Bibelstudium angeleitet, durch ein sechsjähriges Leben unter den Mönchen bei Antiochien an innerer Erfahrung erstarkt, seit 381 Diaconus zu Antiochien, 386 Presbyter daselbst, 397 Bischof von Constantinopel, gest. im Exil 407), Verfasser ausgezeichneter exegetischer Homilien, besonders über das N. T., Predigten, pastoraler, praktischer u. and. Schriften [1]); andererseits durch Theodoretus,

---

Mopsv. in N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt edirt worden von O. F. Fritzsche. Turic. 1847. 8., (dazu dann auch Commentarii Theod. Mopsv. de epp. Pauli ap. minorib. ed. J. L. Jacobi. Hal. 1855. 56. 58. 60. [Philipp. — Coloss. — 1 Thess.]), und die Fragmente der Bücher de incarnatione Filii Dei von demselben F. Turic. 1847. 4. — Vgl. J. C. Meisner De Theod. Mopsv. Witeb. 1714.; R. E. Klener Symbb. literariae ad Theod. Ant. pertt. Gott. 1836.; O. F. Fritzsche De Theodori Mopsvesteni vita et scriptis. Hal. 1836. 8.

1) Seine Homilieen über die Bibel, besonders über das N. T., hauptsächlich über Johannes, Matth., die Apostelgesch., die Briefe an die Corr., Röm. und Hebr., zeichnen ihn eben so sehr als Exegeten, wie als Prediger aus. Außerdem haben wir von Chrysostomus viele andere Predigten und Reden (vorzüglich die im J. 387 zu Antiochien nach einem Aufruhr und der Zertrümmerung der kaiserlichen Bildsäulen gehaltenen genialen 21 Homilien; s. F. W. Wagner Des heil. J. Chrys. Homilieen über die Bildsäulen, übers. mit Parallelstellen und Anmerkk. Thl. I. Wien 1838.; — vgl. überhaupt Ph. Mayer Des J. Chrys. auserwählte Homilieen, mit einer Einl. über J. Chrys. als Homileten. Nürnb. 1830.; gibt es doch selbst auch eine arabische Uebersetz. von 34 seiner Homilieen, Haleb 1707 fol.), ferner das Fragment eines Werks über den Inhalt der Bibel (σύνοψις τῆς παλ. κ. τῆς καινῆς διαθήκης), viele ascetische Schriften (namentlich 2 BB. περὶ κατανύξεως, von der Buße; 3 BB. πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς τὸ μονάζειν ἐναγοῦσιν, zur Vertheidigung des Mönchsthums; 3 BB. ad Stagirium, von der Vorsehung, zum Trost für einen unglücklichen Freund; s. Schr. über den Märtyrer Babylas oder wider den Julianus und die Heiden — vgl. S. 233. —, zum Erweise der göttlichen Kraft des Christenthums an einem besonderen Beispiele; — die beiden letzteren Schrr. von ihm als Diaconus verfaßt, die beiden ersteren noch früher —; u. a. m.), Briefe, und sein frühes, vielleicht frühstes treffliches Werk περὶ ἱερωσύνης (de sacerdotio, über das christliche Priesterthum, seine Pflichten, Würde, Schwierigkeiten u. s. w.; mit abgefaßt, um seine eigne Scheu vor demselben zu rechtfertigen) libb. VI (übers. von Hasselbach. Stralſ. 1821.; v. Ritter. Berl. 1821.; bes. edirt von J. A. Bengel. Stuttg. 1725., ex rec. Beng. Lips. 1825., und von A. E. Leo. Lips. 1834.; auch in F. G. Lomler J. Chrysostomi opera praestantiss. Rudolph. 1840.). — Opera ed. Henr. Savilius. Eton. 1612. 8 Voll. fol. (blos griechisch); Fronto Ducaeus (vollendet von C. Morell). Par. 1609 sqq. (und öfter). 12 Voll. fol. (griech. und lat., sonst aber der Savilischen Ausg. nachstehend); am besten B. de Montfaucon. (Bened.-Ausg.) Par. 1718 sqq. 13 Voll. fol. (und öfter, namentlich Ven. 1780. 14 Voll. fol.; neuerdings wiederholt zu Paris bei Gaume durch v. Sinner und Fix, 1834 ff. in kl. Fol.). — Ueber Chysostomus sind Quellen: seine eignen Predigten und Briefe; außerdem des Bisch. Palladius v. Helenopolis in Bithynien, eines Freundes des Chrys., gest. 420, Dialogus de vita et conversatione J. Chrys. (ed. Bigot. Par. 1680. 4.; auch in Chrys. Opp. ed. Montefalc. T. XIII.); Socrat. h. e. VI.; Sozom. h. e. VIII.; Theodoret. h. e. V, 27 sqq.; — vgl. A. Neander Der heil. Joh. Chrysost. u. die Kirche, bes. des Orients, in dess.

zuerst Zögling, dann (von einem Kloster bei Antiochien aus) eine Zeit lang Lehrer der Antiochenischen Schule, seit 420 Bischof von Cyrus (*Κύῤῥος* am Euphrat), einen der achtbarsten Bischöfe und tüchtigsten Exegeten, auch als Kirchenhistoriker (ob. S. 16), Apologet (S. 239) und Dogmatiker bekannt[1]) (gest. 457 oder 458). — In ihrem ganzen Verlaufe hatte die Antiochenische Richtung allerdings einen Gegensatz gegen die Alexandrinische repräsentirt, so jedoch, daß gewissermaßen beide, die jetzige Alexandrinische und die Antiochenische Schule, sich in die geistige Nachlassenschaft des Origenes getheilt, jene das mehr Contemplative, diese das Empirische, Kritische, Rationale, mit Vorliebe festgehalten und aufgenommen hatten.

III. Die occidentalische Theologie.

Beiden orientalischen Richtungen gegenüber entwickelte sich eine selbstständige und immer selbstständigere occidentalische Theologie.

1. In einfachster Gestalt repräsentiren die jetzige occidentalische Theologie: zum Theil schon ein Lactantius, gest. um 330, der Verfasser der apologetischen Institutio divina und anderer Schriften (s. oben S. 237); — sodann vornehmlich ein Ambrosius, ein Mann edlen Römischen Geschlechts, Consularis über Ligurien und Aemilien zu Mailand, darauf unter den Zerrüttungen der Häresie durch einmüthigen Volkswillen noch als Katechumen selbst zum Bischof von Mailand ausgerufen, einer der thätigsten und energischesten Bischöfe (gest. 397), Verfasser wichtiger dogmatischer Schriften, ausgezeichneter Hymnen und vieler dem Origenes nachfolgender praktisch exegetischen Werke, unter denen aber der treffliche Commentar über die Paulinischen Briefe nicht von ihm, sondern von einem etwas älteren geistesverwandten Zeitgenossen, Hilarius von Rom herrührt[2]). Ferner auch des

---

Zeitalt. Berl. 1821. 2 Bde.; 3te A. 1848.; auch Böhringer Die Kirche Christi u. ihre Zeugen. Thl. I. Abth. 4. 1847. Nr. 1.

1) Verfasser hauptsächlich von: Commentaren über das A. T. (theils Quaestiones, theils eigentliche Commentare) und über die Paulinischen Briefe (vgl. J. F. C. Richter De Theod. epp. Paulinar. interprete. Lips. 1822.), ferner der Hist. eccl. libb. V, Haereticar. fabular. libb. V. (*αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, Darstellung der damaligen Häresieen, unter denen auch der Nestorianismus, im Gegensatz zum Eutychianismus, nicht fehlt —; eine seiner letzten Schriften), der *φιλόθεος ἱστορία* s. historia religiosa (über das Leben ausgezeichneter Mönche), der S. 239. erwähnten apologetischen Schrift, und von 181 Briefen; außerdem auch der *πέντε λόγοι περὶ ἐνανθρωπήσεως* (vom J. 432) gegen Cyrillus und dessen Verhandlungen zu Ephesus, ferner der bedeutenderen dogmatisch-polemischen Schrift *Ἐρανιστής* (einer ums J. 445, zur Rechtfertigung gegen kaiserlich verfügte Beschimpfung [Stadtarrest] verfaßten dialogischen Vertheidigung der Antiochenischen Lehre über die Person Christi) in 3 oder (mit einem Anhange) 4 BB. und Abtheilungen, einer Theodicee in den 10 *λόγοι περὶ προνοίας*, eines Buchs *περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης* für die Märtyrerverehrung, einiger Dialogen über die h. Dreieinigkeit ꝛc. — Opp. ed. Jac. Sirmond. Par. 1642. 4 Voll. fol. (J. Garnier auctar. add. Par. 1684. fol.), und J. L. Schulze et J. A. Noesselt. Hal. 1769. 5 Tom. in 10 Bdn. 8. (mit C. L. Baueri Glossarium Theodoreteum). — Ueber Leben und Schrr. Th.'s s. Garnerii Dissertationes (auch im letzten Bde. der Hall. Ausg.).

2) Von den zahlreichen Schriften des Ambrosius sind die wichtigsten seine dogmatischen Werke zur Vertheidigung der Kirchenlehre von der Gottheit Christi und des Heiligen Geistes, namentlich de fide libb. V nnd de Spiritu Sancto libb. III, dann auch s. Rede de incarnationis dominicae sacramento (gegen Arianer und Apollinaristen), und

Ambrosius Freund, der ehrwürdige Martin v. Tours, (geb. um 316, gest. 400), früher Soldat, später (seit 375) Bischof zu Turonum (Tours), ausgezeichnet durch Festigkeit und Treue, wenn er auch nicht eben durch literarisches Wirken hervortritt[1]); — und endlich der einzige namhafte Römische Theolog des 5ten Jahrh., Bischof Leo der Große, seit 440 Bischof von Rom, gest. 461, Verfasser vornehmlich dogmatisch wichtiger Briefe und Schriften[2]).

2. In Aufnahme Alexandrinisch Athanasischer Anregung repräsentiren die occidentalische Theologie: ein Hilarius Pictav., (seit 350) Bischof von Pictavium (Poitiers), durch Thaten, Leiden und Schriften der „Athanasius des Abendlandes," (gest. 368), Verfasser dogmatischer und exegetischer Werke[3]). — Ferner (obwohl minder bedeutend) der Presbyter Ru-

---

s. Schrr. de mysteriis s. de initiandis (worin er besonders die Sacramente behandelt) und de fide resurrectionis; ferner seine libb. III de officiis (vornehmlich über die Pflichten der Kirchendiener und Lehrer), seine 92 Briefe, und seine Predigten und praktischen Bearbeitungen der heil. Schrift (— z. B. Hexaëmeron libb. VI u. v. a. über das A. T., expositio ev. sec. Lucam. [libb. X] u. s. w. über das N. T. —), in welchen letzteren übrigens (sowie zum Theil überhaupt in seinen Schriften) er einflußreicher auf die lateinische Literatur durch Nachfolge griechischer Muster, des Philo und dann Origenes besonders, als selbstschöpferisch sich zeigt. (Der ihm gleichfalls beigelegte wichtige Commentar in XIII epp. Pauli aber rührt eben nicht von Ambrosius her, sondern wahrscheinlich von seinem etwas älteren Zeitgenossen, dem Diac. Hilarius von Rom [der Comm. wird von Augustin. epp. l. IV. ep. 4. ad Bonifacium ausdrücklich „dem heiligen Hilarius" zugeschrieben]; daher Comm. des „Ambrosiaster.") Außerdem werden dem Ambrosius 30 Hymnen beigelegt, unter denen zuverlässig 12 ächt sind. Endlich haben wir auch von Ambrosius eine Schr. de poenitentia (gegen Novatianismus) und mehrere für das Mönchsthum. Die libb. VI de sacramentis aber sind zweifelhafter Authentie. — Hauptausgabe der Werke die der Benedictiner (Jac. du Friche und Nic. le Nourry). Par. 1686. 90. 2 Voll. fol. (Neuerlich: A. C. Caillau et M. N. S. Guillon Coll. sel. eccl. patrum. T. LIV—LXII.; und Gersdorf Bibl. patr. eccl. lat. Vol. VIII. IX. [Ambr. de officiis und Hexaëmer.] cur. Gilbert. Lips. 1839. 40.). — Ueber Ambr. s. die Lebensbeschr. von seinem Zeitgenossen und Freunde Paulinus (in den Opp.); vgl. auch G. Hermant Vie de St. Ambrose. Par 1678. 4., Böhringer a. a. O. Bd. I. Abth. 3. (1845.), und Rudelbach Christl. Biogr. I., vornehmlich S. 111 ff.

1) Er ist Verfasser einer Confessio fidei de s. Trinitate.

2) Eine seiner Hauptschriften ist das aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm noch als Diaconus verfaßte Buch de vocatione gentium über die Lehre von der Gnade. Der Verfasser dieses Buchs ist allerdings nicht mit voller Sicherheit zu ermitteln. Während Quesnel in der Abhandlung darüber in s. Ausg. der Opp. Leon. M. T. II. gemäß seiner gründlichen Kenntniß Leo's eben Leo den Großen vor Antritt seines Episcopats dafür hält, wogegen nur das Schweigen der nächsten Zeitgenossen desselben hierüber befremdlich seyn würde, urtheilen Andere anders. Außer diesem wahrscheinlich Leonischen Werke sind uns von Leo d. Gr. noch 95 in Geist und Form charakteristische Festpredigten (Homilieen, sermones) und eine wichtige Briefsammlung überkommen, worin auch die berühmte Ep. ad Flavianum, welche, wie das Buch de vocatione in der Streitfrage des Abendlandes, in der Theologie des Morgenlandes seinen dogmatischen Scharfsinn bewährte. — Leonis M. Opp. edd. Pasch. Quesnel. Par. 1675. ed. 2. Lugd. 1700. 2 Voll. fol., und besonders fratr. Ballerini. Venet. 1755—57. 3 Voll. fol. (Vgl. J. J. Griesbach Diss. locos communes theol. collectos ex Leone M. sistens. Hal. 1768., in den Opuscul. ed. Gabler. T. I. p. 45 sqq.).

3) Als Schriften des Hilarius Pictaviensis sind auszuzeichnen: ad Constantium lib. (worin er sich kräftig gegen die Vermischung des Politischen und Geistlichen ausspricht), de trinitate libb. XII, de synodis adv. Arianos, de synodis Ariminensi et Seleucensi (in polemischer Beziehung), und Commentare über d. Psalm. u. Matth. Die Hauptausgabe seiner Werke ist die Benedictiner-Ausgabe (von Coustant) Par. 1693. fol.

finus Toranius (Tyrannius) aus Concordia bei Aquileja (ein früherer Zuhörer des Didymus, gest. 410), Uebersetzer besonders griechischer Schriften, der aber auch historisches, exegetisches, polemisches Eigene verfaßt hat[1]). — Vorzüglich aber endlich der Presbyter Sophronius Eusebius Hieronymus, aus Stridon an der Grenze von Dalmatien und Pannonien (Hieronymus Stridonensis[2]), geb. [nach Prosper Chron.] 331 oder [nach Conjectur aus Angaben des Hieronymus selbst] um oder bald nach 340[3]), frühzeitig zu Rom christlich und wissenschaftlich gebildet, obwohl erst um 360 daselbst getauft, sodann theils auf Reisen durch Gallien, Italien und den Orient im Umgange und Unterricht ausgezeichneter Freunde und Lehrer [später in schon vorgerücktem Alter insbesondere auch Schüler des Gregor von Nazianz in Constantinopel und Hörer des noch eifrigeren Verehrers des Origenes, Didymus in Alexandrien], theils syrischer Mönch und Einsiedler, in den Jahren 382—385 sowohl literarisch, als auch mönchisch zu Rom wirksam, und endlich seit 386 bis zu seinem Tode 419 oder 420 Vorsteher einer eignen Mönchsgesellschaft in Bethlehem)[4]); der bedeutendste Exeget seiner

---

neu von Sc. Maffeus. Veron. 1730. 2 Voll. fol. — Ueber ihn vgl. J. H. Reinkens Hilarius v. Poitiers. Schaffh. 1864.

1) Zu Rufinus' Uebersetzungen griechischer Schriften gehört u. A. die der Euseb. Kirchengesch., die er auch selbstständig fortführte in Hist. eccl. libb. II. (Ueber Anderes und sejn polemisches Wirken unten beim Origenistischen Streite.) Außerdem ist er Verfasser einiger Commentare über das A. T., einer Expositio symboli apost. ꝛc. — Opp. ed. D. Vallarsi. Rom. 1745. 4. — Ueber ihn vgl. Mar. de Rubeis Monumenta eccl. Aquilejensis. Argent. 1740. fol. p. 80 sqq. und Dess. De Tyr. Rufino. Ven. 1754. 4.

2) Zu unterscheiden von einem ziemlich gleichzeitigen, aber zugleich ziemlich unbekannten, griechischen Hieronymus, über den oben S. 286 f.

3) So auch neuerlich Zöckler.

4) Was Hieronymus' äußeren Lebensgang betrifft, so war er schon als Knabe der literarischen Bildung wegen von Stridon nach Rom geschickt worden, wo er den Donatus zum Lehrer erhielt. Auf sein kindliches Gemüth machte (nach s. Comm. in Ezech. c. 40.) in Rom einen tiefen Eindruck der Anblick der vielen Gräber der Märtyrer, und eine Sonntagsfreude war sein Umherwandeln in den Katakomben. Doch empfing er erst später (eben um 360) die Taufe. Als Jüngling begab er sich nach Gallien und dann nach Aquileja, wo er die Freundschaft mit Rufinus schloß (Hieron. ep. 3.). Durch unbekannte Stürme aus dieser seiner Ruhe aufgescheucht (ep. 3. 6.), trat er dann eine Reise an durch Thrazien, Pontus, Bithynien, Galatien, Cappadocien, deren Hauptziel aber das heilige Jerusalem war. Doch für jetzt an der Erreichung dieses Ziels gehindert, begab er sich nach Antiochien und einer benachbarten Mönchseinöde, im Kampfe mit inneren Feinden, zugleich aber durch eifriges Studium, zuerst heidnischer Autoren, dann der Bibel, und durch Umgang mit Gelehrten, dem Apollinaris v. Laodicea namentlich, sich fördernd. Seinen inneren Kämpfen entfloh er 374 in die syrische Einöde Chalcis, wo er von einem bekehrten Juden das Hebräische erlernte uud das s. g. Evangelium der Hebräer übersetzte, auch seinen ersten jugendlichen alttestamentlichen Commentar zu Obadja, so wie eine Biographie des Paulus von Theben fürs Abendland verfaßte, aber auch bei dem Meletianischen Streit in Antiochien ernstlich betheiligt ward, was ihn zu einer ersten Correspondenz mit dem Bischof Damasus von Rom veranlaßte. Um des Streits willen 378 sich ganz nach Antiochien ziehend, ward er hier vom Bischof Paulinus zum Presbyter ordinirt, wofür er gleich seinen Dank durch seine Bekämpfung der Parthei des Lucifer aussprach. Gegen 380 suchte er aus Lernbegierde den Gregor von Nazianz in Constantinopel auf, durch den er nun zum Studium des Origenes kam, während er zugleich viele griechische Schriften durch lateinische Versionen dem Occident zugänglich machte. Die Verhältnisse brachten ihn einige Jahre darauf zu Constantinopel in Verbindung mit dem alten Bischof Epiphanius aus Cypern, mit dem er 382 nach Rom reisete. Bischof Damasus von Rom (366 bis 384) machte ihn zu seinem Se-

Zeit und der gelehrteste unter den damaligen abendländischen Theologen und (etwa mit Origenes' Annahme) den Kirchenvätern überhaupt, dem die christliche, vornehmlich biblische Literatur aber noch mehr zu danken haben würde, als sie ihm (dem Urheber der lateinischen Vulgata und gelehrten Schriftausleger) schon reichlich verdankt[1]), hätte er mit seiner umfassenden philologischen und historischen Gelehrsamkeit den tiefen Geist eines Augustinus verbunden, und durch seine ascetische Richtung und herbe Gemüthsweise nicht die Schärfe seines geistlichen Auges sich zum Theil abstumpfen lassen.

Vor Allem endlich 3., und zwar am selbstkräftigsten und tiefsten, repräsentirt die occidentalische Theologie Augustinus.

Aurelius Augustinus, geboren zu Tagaste in Numidien am 13. Nov. 354, war durch gewaltige innere Kämpfe endlich siegend zum evangelischen Frieden des

---

cretär. In dessen Auftrag berichtigte er bald darauf die neutestamentliche alte lateinische Version (s. folg. Anm.), zuerst die Evangelien, worauf er später auch der alttestamentlichen seine Arbeit widmete, obgleich beides ihm vielfache Kämpfe zuzog. Ueberhaupt wirkte er zu Rom überaus eifrig wie für Erweckung eines gründlichen Schriftstudiums, so zugleich auch eines ernster geistlichen Sinnes, besonders in vornehmen Familien, der nun freilich unter seiner Führung eine vorwaltend ascetisch mönchische Richtung nahm. Der strafende Ernst des Hieronymus in diesem Bezug, namentlich auch gegen edle Römische Jungfrauen, schuf ihm aber viele Feinde, deren Umtriebe, besonders nach Damasus' Tode 384, ihn 385 das seinen mönchischen Bestrebungen zu abholde Rom zu verlassen bewogen. Er wollte nun sein Leben in Palästina unter heiligen Erinnerungen und Studien still vollbringen, machte aber zuvor eine größere Reise durch Palästina nach Aegypten, woselbst er den Didymus zu Alexandrien kennen und verehren lernte. Seit 386 endlich bis zu seinem Tode 419 oder 420 nahm Hieronymus seinen dauernden Sitz zu Bethlehem, wo er nun neben seinen steten Studien und literarischen Arbeiten, besonders in biblischen Commentaren und dann der neuen lateinischen Version des Alten Testaments, und seinen vielfachen anderweiten polemischen Lebens- und Schrift-Beziehungen, auch besonders in die Origenistischen Kämpfe ververwickelt ward, zuletzt noch ernst bedroht durch die Stürme der Völkerwanderung, denen, als sie für ihn am heftigsten wurden, ein seliger Tod ihn enthob. — Ueber ihn s. seine Briefe; und vgl. Tillemont T. XII., Acta Sanctorum mens. Sept. T. VIII., Engelstoft Hieronymus cet. Havn. 1797.; F. Lauchert und A. Knoll Gesch. des Kirchenv. Hieronym., s. Leben, s. Zeit, s. Schrr. und s. Lehre, nach dem Französ. des F. Z. Collombet. Rottw. 1846. 3 Lieferungen; vorzüglich aber O. Zöckler Hieronymus; s. Leben u. Wirken aus s. Schriften dargestellt. Goth. 1865.

1) Hieronymus — was seine literarischen Hauptwerke betrifft — verbesserte, durch Damasus von Rom veranlaßt, um 383 die theils an sich nicht fehlerfreie, theils allmählig sehr verfälschte alte lateinische Bibelübersetzung (die Itala, unter den frühzeitig entstandenen lat. Bibelversionen bis dahin die beste; vgl. Augustin. de doctr. christ. II, 11. 15.) — dabei den Psalter doppelt, zuerst ohne kritische Methode, psalterium Romanum, hierauf kritisch, ps. Gallicanum —, und arbeitete sodann auch von 385 bis 405 eine neue lateinische Uebersetzung des A. T. nach dem Hebräischen aus. (Diese neue Hieronymianische Uebersetzung des A. T. und jene verbesserte des N. T. bilden die seit Gregor dem Großen ihren Namen mit der That führende und später vom Tridentiner Concil zum authentischen Texte erhobene lateinische Vulgata.) Außerdem haben wir von Hieron. Commentare über einen großen Theil des A. T., vornehmlich die Propheten, über den Matthäus und über die Briefe an die Galater, Ephesier, an Tit. und Philem., ferner eine interpretatio nominum hebraicorum, mehrere polemische Schriften (adv. Pelagianos, Luciferianos, Helvidium, Vigilantium, Jovinianum, u. A.), einige Lebensbeschreibungen berühmter Mönche, den Catalogus scriptorum ecclesiasticor. (lib. de viris illustribus, vom J. 392, Nachrichten über alle kirchlichen Schriftsteller bis auf Hieronymus selbst), und eine Briefsammlung. — Opp. ed. Jo. Martianay (et Pouget). Par. 1693 sqq. 5 Voll. fol. (Benedictt.-Ausg.), und Dom. Vallarsi. Veron. 1734 sqq. 11 Voll. fol. (ed. 2. 1766 sqq. 11 Voll. 4.).

Gewissens gelangt. Ohne die gelehrte Bildung eines Origenes und Hieronymus, aber mit Gaben, welche Geistestiefe mit Scharfsinn und systematischer Consequenz in seltener Vollendung durchdrungen darstellen, hatte Augustin, zuerst Lehrer der Rhetorik zu Carthago, dann in Rom und Mailand, formal angeregt nur durch entferntere Lichtblicke, lange unter mancherlei Stürmen des inneren und äußeren Lebens sich umgetrieben, die Wahrheit gesucht in dem Esoterismus der Manichäer, und enttäuscht im Hafen des Skepticismus geankert, bis der Platonismus ihm die Brücke ward zum katholisch apostolischen Christenthum, das er, durch Studium des Apostels Paulus und die dadurch gewonnene Erkenntniß des Gegensatzes von Fleisch und Geist ernst näher vorbereitet, in lebendig praktischer Energie 387 erfaßte[1]). — Nach Aufgabe seines Rhetoramtes und im J. 388 erfolgter Rückkehr nach Afrika wurde Augustin darauf durch eine besondere Fügung 391 Presbyter, 395[2]) Mitbischof und wohl 396 schon

1) Früh durch seine treffliche Mutter Monica (vgl. Goetze Diss. de Monica. Lubec. 1712. 4.; K. Braune Monica und Augustinus. Grimma 1846; J. Ahlfeld Monica. Hamb. 1853.) zu Christo geführt, versank er bei seinem nachherigen Aufenthalte in Carthago, mit welchem er zur literarischen Fortbildung den früheren in Tagaste und Madaura vertauschte, in mancherlei Zerstreuung und durch Ehrgeiz und Sinnlichkeit genährte weltliche Lust (was die Meisten ängstlich verhüllen, hat Augustin nehmlich, ohne es irgendwie zu verkleinern oder zu beschönigen, ja im Lichte des H. Geistes es nur um so abscheulicher darstellend, zu seiner eignen Beschämung und zur Ehre des rettenden Gottes offen bekannt), bis in seinem 19ten Jahre zuerst der Hortensius des Cicero ein Streben nach Wahrheit in ihm erweckte. Doch bei jetzt erwachter Sehnsucht nach einem höheren Leben fehlte ihm die Kraft, sich demselben hinzugeben. Als Lehrer der Rhetorik zu Carthago (seit 376), wie später zu Rom und endlich (seit 384) zu Mediolanum, schwankte er, in stetem Kampfe seines Ehrgeizes und seiner Lust mit dem unverleugbaren Zuge nach oben in seinem tiefsten Inneren und mit den ihn allein noch haltenden Gebeten und Thränen seiner Mutter (sie starb erst, tief betrauert von dem geretteten Sohne, 388), zwischen Welt und Gott. Er suchte die Wahrheit neun lange Jahre bei den Manichäern, die ja nicht Glauben von ihm forderten, sondern nur von einer höheren Erkenntniß der Vernunft viel redeten und doch dabei durch scheinbar christliche Ausdrücke an die unverlöschlichen Eindrücke seiner Kindheit sich anschlossen, und sah sich getäuscht, fing an in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, und wurde durch die Platonische Philosophie wieder aufgerichtet, fand aber auch in ihr nicht den Frieden Gottes und die Kraft zu einem göttlichen Leben. Durch denkwürdige Fügungen in Kämpfen und Stürmen des inneren und äußeren Lebens wurde er endlich 386 (zugleich mit seinem Freunde Alypius) in Mailand zum Evangelium, wie die katholische Kirche es bewahrte, und dessen göttliche Kraft durch eine große augenblickliche Wirkung im Anschluß an die Stelle Röm. 13, 13. 14. sich jetzt dauernd an ihm zu äußern begann, gläubig zurückgeführt, (die ihm im entscheidenden Momente tiefster innerer Zerrissenheit von oben erschallten Worte „Tolle, lege" hatten ihn beim Aufschlagen auf jene Stelle hingewiesen, die ihm lautete: Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione; sed induite Dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis), und am großen Ostersabbath 387 empfing er mit seinem jetzt 15jährigen Sohne Adeodatus (Sohn einer Nichtgattin war derselbe ohne den Segen häuslicher Erziehung aufgewachsen; das Herz seines Vaters, das seit 387 um so inniger an ihm hing, ward nachmals durch den frühen Tod des Jünglings tief gebeugt) vom Bischof Ambrosius die Taufe; und indem er von nun an aus dem ihm geöffneten Quell des Lichts ohne Unterlaß schöpfte, begann so in ihm der neue Abschnitt eines Gott geweihten, in christlicher Erkenntniß und Heiligung fortschreitenden Lebens, welches ihn zu einem Lehrer für alle Jahrhunderte gemacht hat.

2) Auf des greisen Bischofs Valerius dringendes Verlangen, und unbekannt mit einem dies verpönenden Kirchengesetze (sein späterer Kummer über diese Unregelmäßigkeit, die freilich jetzt nicht zum ersten Male vorgekommen war, veranlaßte nachmals den Beschluß des Concils zu Carthago 397, daß den zu ordinirenden Bischöfen und Presbytern zuerst die vorhandenen Kirchengesetze bekannt gemacht werden sollten).

alleiniger Bischof zu Hippo Regius (jetzt Bona) in Numidien, und hier nun wirkte er für seine Gemeinde sowohl, als auch durch Bildung tüchtiger Kirchenlehrer und auf andere Weise für die ganze nordafrikanische Kirche, welche die Macht seines Geistes leitete und regierte, ja als Verfasser einer großen Menge literarischer (philosophischer und theologischer, apologetischer, dogmatischer, ethischer, polemischer, exegetischer, homiletischer, ascetischer und sein eignes Leben zum Object kritischer Betrachtung machender) Werke[1]) für die

---

1) Augustins Schriften (vgl. F. Busch Librorum Aug. recensus. Dorp. 1826.) sind theils philosophische, theils theologische. Die philosophischen (libb. 3 contra Academicos [daß der Mensch nicht blos zur Wahrscheinlichkeit, sondern zur Wahrheit kommen könne], libb. 2. de ordine [über das Gute und Böse in göttlicher Weltordnung], Soliloquia 2 BB. [über Erforschung übersinnlicher Wahrheit und die Unsterblichkeit der Seele], de magistro [ein Dialog mit seinem Sohne über das Wort Gottes], de musica u. a.), die Frucht wirklich gehaltener Gespräche und daher sämmtlich in dialogischer Form, gehören der frühesten Zeit seiner literarischen Wirksamkeit, 386—388, an.

Die theologischen Schriften des Augustinus, ein Schatz für innerlich christliches und geistiges Leben, und zugleich auch für Veranschaulichung des Lebens der damaligen Kirche, theilen sich, classificirt, in 7 Hauptclassen: 1. apologetische (unter ihnen hauptsächlich de civitate Dei libb. XXII, das apologetische Hauptwerk des christlichen Alterthums, verfaßt in den J. 413—426; s. ob. S. 239); 2. dogmatische (dogmatisch propädeutische, streng dogmatische, dogmatisch ethische, dogmatisch hermeneutische); 3. polemische; 4. exegetische; 5. ascetische; 6. eine reiche Predigtsammlung (Sermones), u. 7. Schriften, die sein eignes Leben und seine eigne Entwicklung betreffen. — Zu den letzteren gehören, nächst seiner reichen Briefsammlung, vor allen: Confessionum libb. XIII vom J. 388 (die betend entfaltete Geschichte seines bisherigen Lebensganges, das 10te Buch eine Prüfung des Zustandes seines bekehrten Herzens; die 3 letzten BB. aber nicht mehr historisch über ihn selbst, sondern Darstellung der Schöpfungsgeschichte; — unzählig oft edirt und übersetzt, deutsch [B. 1—10.] neuerlich durch G. Rapp. 3. A. Stuttg. 1856, lat. mit Anmm. von K. v. Raumer. Stuttg. 1856., und die erst 427 abgefaßten Retractationum libb. II (Kritik aller seiner Schriften und Nachweis dessen, was er jetzt darin für irrig halte). — Zu seinen ascetischen: die Meditationes, De agone christiano lib. (von 396), Speculum (428), 2c. — Augustin's exegetische Werke (deren tiefes Eindringen in den Geist der heiligen Schriftsteller freilich noch zieltreffender gewesen seyn würde, wäre die grammatische und historische Gelehrsamkeit eines Origenes oder Hieronymus damit verbunden gewesen; vgl. bezugsweise H. N. Clausen A. Augustinus s. scripturae interpres. Havn. 1827.) behandeln vornehmlich die Genesis (de Genesi ad literam libb. XII), die Psalmen (Enarrationes), Matthäus (XVII Quaestt.), Römer- und Galaterbrief (Expositiones), und Ev. Johannis (124 Tractatus); dazu auch de sermone Domini in monte libb. II (ethische Betrachtungen von 393), de consensu evangelistarum lib. IV (gegen heidnische Angriffe), Quaestt. evangelicae libb. 2 (über Matth. u. Luc., von 400), 2c. — Seine zahlreichen polemischen Schriften gegen Häretiker oder Schismatiker sind vornehmlich gerichtet a) gegen die Manichäer (so die schon 388 geschriebenen de moribus ecclesiae catholicae et de morib. Manichaeor. libb. II, de libero arbitrio libb. II [das erste Buch auch frühen Ursprungs], die ebenfalls früh, 389 und 391, verfaßten 2 BB. de Genesi contra Manichaeos und de utilitate credendi lib., und andere speciellere, als contra Adimantum [von 394, gegen die Annahme eines unversöhnlichen Widerspruchs zwischen A. und N. T.], contra Faustum libb. XXXIII [gegen 404; zugleich des Faustus Streitschrift zur Widerlegung großentheils mit enthaltend], contra Secundinum [von 405], u. s. w.; vgl. ob. S. 200. und §. 40); dann (der Zeit nach) b) gegen die Donatisten (die 3 BB. zur Vertheidigung der katholischen Kirche und ihrer objectiven Sacraments- und Kirchen-Doctrin gegen ein Pastoralschreiben des Donatistischen Bischofs Petilianus, um 400; de baptismo libb. 7 [für die Gültigkeit der Ketzertaufe]; die 4 BB. zur Vertheidigung des Gebrauchs der Dialektik gegen den Donatistischen Grammatiker Cresconius, um 406; der Auszug aus den Verhandlungen der Collatio cum Donatistis 411 zur Widerlegung der Donatistischen Behauptung erlittenen Unrechts; die 3 BB. zur Vertheidigung des „Coge intrare" [Lucas 14, 23.] und zur christlichen Verpönung eines jeden, auch eines religiösen, Selbstmordes gegen den Dona-

gesammte Christenheit der Gegenwart und Zukunft, mit sichtlichstem Segen. In der letzten Zeit seines Lebens mußte er durch die Vandalen noch schweres Elend über sein Vaterland und seine Kirche aufsteigen sehen [1]), und starb endlich, in seiner Stadt bereits den dritten Monat eng von ihnen eingeschlossen, nach zehn letzten Tagen stiller betender Meditation am 28sten August 430 [2]).

Augustin nun war es, durch welchen, in den tiefen Spuren schon

---

tistischen Bischof Gaudentius [contra Gaudentium, um 420], u. a.; vgl. ob. S. 262. 265 ff.); und c) gegen die Pelagianer und Semipelagianer (s. unten die dogmatischen). Außerdem hat Augustin geschrieben: gegen die Arianer (418 und 428), gegen die Priscillianer (415), gegen einen Marcionitischen Lehrer (contra adversarium legis et prophetar., 420) und gegen häretische Lehrmeinungen überhaupt (de haeresibus, 429). — Unter den zahllosen speciell dogmatischen, exegetisch dogmatischen, dogmatisch ethischen ꝛc. Schriften endlich zeichnen sich vorzüglich aus: die contramanichäische Schrift de vera religione (über den Weg zu derselben) etwa vom J. 390 [daß man wolle intelligere carnalia et videre spiritualia, sei der Grund des Irrthums; „tolle vanitantes, et nulla erit vanitas"], die Schrift de fide et symbolo (ein Vortrag vor dem Concil zu Hippo 393), de mendacio (etwa vom J. 393, gegen die Lehre von der Statthaftigkeit einer accommodatio und s. g. fraus pia) und contra mendacium (in späterer Zeit um 420 verfaßt gegen Priscillianistische Täuschungsgrundsätze und deren Nachahmung), de diversis quaestionibus [exegetischen und dogmatischen] ad Simplicianum [Ambrosius' Nachfolger zu Mailand] libb. II (vom J. 397 oder 98), de octoginta tribus quaestionibus (398, über zuvor mündlich besprochene philosophische, dogmatische und exegetische Probleme), de doctrina christiana libb. IV (ein hermeneutisch dogmatisches Compendium für Religionslehrer, eine Anweisung zur Entwicklung der reinen Lehre aus der Bibel und zu ihrem faßlichen und eindringlichen Vortrage; die 3 ersten BB. aus d. J. 397, das 4te 426), de catechizandis rudibus (etwa vom J. 400, über die beste Einrichtung des Katechumenenunterrichts), de bono conjugali (veranlaßt durch Jovinian, zur rechten Würdigung der Ehe wie der Ehelosigkeit), de fide et operibus (vom J. 413, gegen einen todten, blos äußerlichen Glauben), das Enchiridion s. de fide, spe et caritate lib. (ein Handbuch der christlichen Lehre), de trinitate libb. XV (400—416, zur Vertheidigung und speculativ dialektischen Erörterung der Dreieinigkeitslehre); zur Begründung und Rechtfertigung seiner antipelag. Lehre die Schriften contra Pelag. et Coel. libb. II, de peccatorum meritis et remissione libb. III (vom J. 412; an Augustins alten Freund, den Tribun Marcellinus), de spiritu et litera (413, über Gesetz und Gnade), de natura et gratia (415), de gratia Dei et de peccato originali (418), u. v. a.; zur möglichst gründlichen Vertheidigung der Prädestinationslehre die de gratia et libero arbitrio (427), de correptione et gratia (ebenda), de praedestinatione sanctor. (428) und de dono perseverantiae (429), u. s. w. (Alle den Pelagianischen Streit betreffende Schriften A.'s — außer den obigen: de gestis Pelagii [416], mehrere Schriften contra Julianum, u. s. w. — im 10. Bande der Benedictinerausgabe.)

Opera Aug. edd. Mon. Benedictini e Congr. S. Mauri (vornehmlich Th. Blancpain [Blampin.] und P. Coustant). Par. 1679—1700. 11 Voll. f.; auch Antverp. 1700. 12 Voll. fol. und Venet. 1729. 12 Voll. fol. (Die neueste Ausg. in A. B. Caillau et M. N. S. Guillon Collectio sel. eccl. patrum T. 108—148. Par. 1839 sqq.)

1) Diese äußeren Stürme in Augustins letzten Lebenstagen, die Folge des Einfalls der Vandalen, waren um so schmerzlicher für Augustin, da sie durch einen seiner eigenen früheren Freunde herbeigeführt waren, durch den ausgezeichneten römischen Heerführer Bonifacius, welcher im Jahre 418 eine nähere briefliche Verbindung mit Augustin angeknüpft hatte, später aber bei verweltlichtem Leben als Comes von Afrika in Mißverhältnisse mit dem kaiserlichen Hofe kam, und sich gegen denselben empörte, anfangs siegreich (worauf noch einmal Augustin um 428 brieflich ihn mahnte), dann aber hart bedrängt, so daß er nun selbst 429 die Vandalen zu Hülfe rief, denen es dann zu gut in Afrika gefiel, um auf Bonifacius' Dringen wieder zurückkehren zu wollen, ja die am Ende den Bonifacius selbst in Hippo mit enger Belagerung einschlossen, in deren drittem Monat Augustin daselbst vollendete.

2) Ueber Augustinus besonders seines Schülers, des Bischofs Possidius oder Posidonius von Calama in Numidien Vita Augustini (in den Opp.); vgl. C. Binde=

eines Tertullian[1]), jetzt auch die westliche Kirche eine abgeschlossene, vollkommen selbstständige Haltung gegen die orientalische Dogmatik empfing. Indem der Glaube sein inneres Leben verklärte, war es das beseelende Princip seiner Theologie geworden, was das Resultat seiner ganzen Lebensentwicklung war, daß nicht der bloße einseitige speculativ dialektische Verstand zum Heile führe, sondern daß von einer sittlichen Umwandlung, von lebendigem Glauben, von Gemeinschaft mit Gott, das rechte Verständniß der göttlichen Dinge mit nun erst erleuchteter und geheiligter Vernunft ausgehe; und dieser Grundsatz (fides praecedit intellectum) bedingte so das zwiefache Augustinische theologische Streben, seine positiv lebenskräftige Polemik gegen ein Abhängigmachen des Glaubens von der Speculation auf der einen Seite, wie gegen einen blinden Glauben, gegen die Verpönung einer Entwicklung der christlichen Dogmatik von innen heraus, auf der anderen, in welchem letzteren Bezug er der erste war, der eine christlich wissenschaftliche Dogmatik auch im Gegensatz gegen eine platonisirende Strömung erzeugte. In dieser Gesammtrichtung bezeichnete denn eben und bewirkte Augustin eine Blüthezeit occidentalischer Theologie: eine Blüthezeit, repräsentirt durch eine Reihe näherer oder fernerer, positiver oder negativer Schüler des großen Kirchenvaters[2]), welche durch einen Aurelius Cassiodorus, gest. erst nach 562, den Verfasser historischer und theologischer Werke (s. ob. S. 273.), selbst auch dem isolirten Mönchsthum dienstbar ward.

IV. Während in Reibung vornehmlich dieser drei großen geistigen Kräfte, Origenistischer geläuterter Nachwirkung, Antiochenischer Gelahrtheit und occidentalischen, insbesondere Augustinischen Geistes, sich die Lehrgeschichte und die Dogmatik dieser Zeit entwickelte, fehlte es neben diesen drei bedeutungsvollen theologischen Strömungen doch aber auch nicht an der Einwirkung philosophischer Richtungen. Das jetzige Aufblühen der Dogmatik und Polemik förderte immer selbstständigere Entwicklung des christlichen Lehrgehalts. Doch finden wir auch jetzt noch Spuren selbstständig philosophischer Einflüsse auf die Theologie. Bei einem Nemesius, Bischof von Emisa in Phönizien gegen 400, Verfasser eines Buchs περὶ φύσεως ἀνθρώπου, zeigen sich eigenthümlich heidnische Philosopheme; ja bei Boëthius, dem gelehrtesten Manne seiner Zeit, dem edlen und berühmten ostgothischen Staatsmanne und Aristotelischen Philosophen (gest. — „der letzte Römer" — 525, für die Hoffnung des irdischen Vaterlandes, aber durch das Todesurtheil eines arianischen Königs), dem Verfasser wohl kaum subtil dogmatischer, unbestreitbar aber eines ächt

---

mann Der heil. Augustinus. Th. 1. (bis nach Augustins Taufe). Berl. 1844. Th. 2. (bis zu seiner Erwähl. z. Bisch.). Lpz. 1855., und F. Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Thl. I. Abth. 3. (fast der ganze Bd.). Zür. 1845.; bezugsweise die katholischen Darstellungen von Poujoulet Gesch. des h. Augustin., deutsch von Hurter. Bd. 1. Schafh. 1845, und Kloth Der h. Kirchenlehrer Aug. Aachen 1840.; u. A.

1) Schon Tertullian de bapt. c. 10. („Non intelligentes, quia nec credentes; nos porro quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare") hatte ja wesentlich das Augustinische Grundprincip ausgesprochen.

2) Da das kirchliche und literarische Wirken der Einzelnen nur im engsten Connex steht entweder mit der apologetischen Thätigkeit der Kirche, oder vornehmlich mit dem Ende der kirchlichen Kämpfe über die Person Christi und mit dem pelagianischen und semipelagianischen Streite: so ist von einigen (Orosius und Salvianus) schon ob. S. 239 f. gehandelt worden, und wird von Anderen (Fulgentius Ferrandus, Facundus, Liberatus als Betheiligten am Dreicapitelstreite, Marius Mercator, Joh. Cassianus, Prosper, Vincentius, Arnobius dem Jüngeren, Faustus, Claudianus Mamertus, Gennadius, Cäsarius am pelagianischen und semipelagianischen) erst unten §. 37. und §. 38. die Rede seyn.

philosophischen Werkes[1]), macht sich nur von fernher die Einwirkung christlicher Ideen bemerklich. Insbesondere war es die Aristotelische Philosophie, die von ihm und dem Dialektiker Joh. Philoponus zu Alexandrien (gest. nach 610[2])) in das Mittelalter übergeleitet ward, nachdem schon im 4ten Jahrh. die Arianer Aetius und Eunomius (§. 35) sie bevorzugt hatten. Gleichwohl behauptete die Platonische Philosophie — als Nachwirkung des Origenes und der Schulen zu Athen und anderer — jetzt immer noch die philosophische Herrschaft, und sie war es nun auch, welche so Manche bis zur Schwelle der Kirche hin leitete: vor Allen u. A. den Origenistischen, aber noch weit über Origenes hinaus philosophischen Theologen Synesius: Synesius aus Cyrene (in der ägyptischen Pentapolis), bis in sein späteres männliches Alter Heide (zuletzt Katechumen), dessen tiefen Geist besonders eben der Platonismus anzog, im J. 409 oder 410, vielleicht noch vor der Taufe, zum Bischof von Ptolemais erwählt, gest. vor (vielleicht schon längere Zeit vor) 431[3]). — Aus der Verbindung des Neoplatonismus mit einer christlichen Mystik ging dann auch im 5ten oder 6ten Jahrh. eine für die Folgezeit (s. §. 51) sehr bedeutsam gewordene Anzahl merkwürdiger Schriften hervor, welche fälschlich dem ersten Bischof von Athen, dem Dionysius Aeropagita (Apg. 17, 34) zugeschrieben worden sind[4]), und mit jener Philosophie nicht nur die dogmatischen Formen, sondern auch die priesterlich magischen Vorstellungen des werdenden Mittelalters zu stützen strebten.

---

1) Unter seinem Namen laufen mehrere theologische Schriften, in denen er u. A. über die Trinität und im Interesse des Chalcedonensischen Concils gegen Nestorianer und Eutychianer geschrieben habe; unbestreitbar ächt aber sind von außertheologischen nur vornehmlich seine im Kerker, im Angesicht des Todes verfaßten 5 BB. de consolatione philosophiae, deren solcher Inhalt freilich die Tiefe seines Christenthums nicht sonderlich bezeugt. Opp. Basil. 1570. fol. — Ueber ihn vgl. (Gervaise) Hist. de Boëce. Par. 1715. 2 Voll. 8.; den Art. in der Allgem. Encyclop. Bd. XI., und F. Nitzsch Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berl. 1860.

2) Bekannt außer durch seine Commentare zum Aristoteles auch durch manche theologische Schriften (z. B. de paschate), besonders als Apologet (de aeternitate mundi contra Proclum) und als dogmatischer Polemiker (Comm. in Hexaëmeron, mit polemischer Beziehung auf Theodorus Mopsv.); dabei anstößig theils in der Lehre von der Auferstehung, die er, weil ohne Form auch die Materie untergehe, als neue Schöpfung beschrieb, theils in der Trinitätslehre, wobei er in seiner ungeschickten Anwendung des Aristotelischen Realismus auf dieselbe des „Tritheismus“ beschuldigt ward. Indem er nehmlich in der Schrift περὶ τῆς ἁγίας τριάδος (nur noch bei Phot. cod. 75.) die Aristotelische Bestimmung des Verhältnisses der Individuen zu ihrer Gattung auf die Trinität anwandte, gestand er demgemäß nur die Gattungseinheit, nicht auch die Zahleinheit der Drei als möglich zu, ließ also die Gottheit d. i. den Inbegriff göttlicher Vollkommenheit unter die Drei vertheilt seyn (τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι, καὶ μία κοινή). — Ueber ihn Joh. Damasc. de haeres. c. 83.; Phot. Bibl. cod. 21—23. 55. 75.; Niceph. h. e. XVIII, 45—49.; Leont. Byz. de sectis act. 5.; und vgl. Scharfenberg De Joh. Philop. Tritheismi defensore. Lips. 1768. (in Velthusen Comm. theol. T. I.).

3) Obschon wohl noch Heide und (wider hierarchischen Brauch) Gatte, war er von Geistlichkeit und Gemeinde einmüthig zum Bischof der Hauptstadt der Pentapolis Ptolemais erwählt worden. Er verhehlte nicht, daß seine Ueberzeugung in manchen Punkten (über Präexistenz der Seelen, Weltende, Auferstehung der Todten) nach Origenes hin und über diesen hinaus von der Kirchenlehre abweiche; aber die Geistlichkeit selbst verwies ihn auf die Unterstützung des Heiligen Geistes, und selbst der Patriarch Theophilus von Alexandrien (derselbe, der doch eben jene Lehren als Origenistisch verdammte) bestätigte die Wahl. — Die wichtigsten der fast sämmtlich noch vor seiner Taufe verfaßten Schriften des Synesius sind 2 BB. περὶ προνοίας, die Schrift Dion (über das Verhältniß wissenschaftlicher Bildung zu unmittelbarer Offenbarung des Göttlichen), das Buch περὶ ἐνυπνίων (eine Erörterung Platonischer Ideen), 10 Hymnen, die religiös-politische Rede περὶ βασιλείας (an den Kaiser Arcadius) und 156 Briefe. (Opp. Synes. ed. Dion. Petavius. Par. 1612. fol. und öfter, zuletzt ed. J. G. Krabinger. Landish. T. I. 1750. — Vgl. E. T. Clausen De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita. Hafn. 1831.)

4) De hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, 12 Briefe ꝛc.; s. unten §. 51.

§. 35.

Lehrkämpfe.

A. Arianische.

Der wesentliche Lehrinhalt des Christenthums, von den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte im Kampfe gegen Judenthum, Heidenthum und innere Häresieen judaistischer oder ethnicistischer Tendenzen und in thetischer Entwicklung behauptet, war in das 4te Jahrh. übergegangen. Die verschiedenartigen Richtungen aber, die schon früher dabei sich gebildet, aber äußerlich kampflos neben einander bestanden hatten, wenigstens noch nicht schroff an einander gerathen waren, trafen nun jetzt, bei nunmehriger äußerer Ruhe der Kirche, in Reibung der großen Kräfte und Tendenzen der theologischen Entwicklung kämpfend auf einander, und so entstand, nicht zur Bildung neuer, wohl aber zum bestimmteren Ergreifen der vorhandenen Lehren, jetzt der Lehrstreit[1]). Dabei gingen, da im christlichen Orient die speculative, im Occident die praktische Richtung prävalirte[2]), vom Orient die Lehrkämpfe aus, welche für die speculative Theologie, vom Occident die, welche für die christliche Anthropologie die bedeutsamsten sind: zuerst eben

die Arianischen Kämpfe

über die Lehre von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit[3]),

die in vier Stadien verlaufen sind.

I. Erstes Stadium des Streits (bis 325).

Die Lehre von der Gottheit Christi und von der Dreieinigkeit war im Wesentlichen bereits von den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte als Fun-

---

1) In diesen Kämpfen ward nun freilich durch Einmischung mannichfacher Menschlichkeit mannichfach gefehlt; auch war der Einfluß des Lehrstreits unverkennbar da ein nachtheiliger, wo Richtungen, die sich noch wohl hätten vereinigen können, sogleich nur in gegenseitigem feindseligen Abstoßen auftraten, wo man über göttliche Dinge zu viel bestimmen wollte, die Grenze irdischer Erkenntniß und die Norm der von Gott gegebenen Offenbarung übersehend, wo man Wesentliches und Minderwesentliches gar nicht schied, und über dem Streiten das christliche Leben vergaß, und wo — was eine Hauptsache ist — der Streit, statt nur in geistlichem Eifer, mehr oder minder mit weltlicher Leidenschaft geführt wurde. Da aber der Kampf doch nicht in der Commodité erstickt, sondern mannhaft ausgekämpft wurde, so erwuchsen daraus doch für das kirchliche Dogma und seine Fixirung große und bedeutende Resultate. Der wesentliche Lehrinhalt des Christenthums, mehr oder weniger bisher in dogmatischer Unbestimmtheit verschwimmend, erhielt erst durch die Lehrkämpfe eine feste, klare Gestalt, der allgemein christliche Lehrbegriff die geschlossene kirchlich symbolische Haltung, ohne welche derselbe in den folgenden stürmischen Zeiten nicht unverfälscht hätte fortgepflanzt werden können; das ganze Denken der Menschen wurde tiefer und inniger vom Christenthum durchdrungen; manche höchst-, ja grundverderbliche Richtung im christlichen Erkennen und Leben wurde gründlich und zum Theil für immer dadurch bewältigt: schon dies Gründe genug, um gegen vorurtheilsvolle Entwürdigung dieser, jedenfalls nur von Einer Seite bedenklichen, Lebenszeichen einer selbstbewußten Christenheit in der streitenden Gemeine zu verwahren.

2) So sind denn auch die dem Orient angehörenden Häresieen mehr theoretischer, die dem Occident — mehr praktischer Natur.

3) Vgl. bezugsweise (J. A. Stark) Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berl.

damentallehre erkannt und gegen die Häretiker, die Monarchianer namentlich, behauptet und vertheidigt worden; dabei aber war das Dogma doch noch keineswegs fest bestimmt und abgeschlossen, vielmehr hatten sich die Keime verschiedenartiger Vorstellungen unter den Kirchenlehrern selbst gebildet, die nun dermalen so bestimmt hervortraten, daß sie im Kampf auf einander trafen. Origenes und seine Schule hatte (nicht blos dem Grade, sondern) dem Wesen nach den Sohn Gottes (der dem Vater in jeder Hinsicht ähnlich, wenngleich subordinirt sei) von allen Geschöpfen unendlich unterschieden und insbesondere maßgebend und bahnbrechend die Idee von einer anfangslosen, ewigen Zeugung des Sohnes hervorgehoben, wobei man aber dann doch der Lehre von einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters, als angeblich zu sinnlicher Emanation führend, und der Lehre von einer Wesensgleichheit, einer Homousie in der Trias, als angeblich den persönlichen Unterschied aufhebend, auswich. Im Occident dagegen (dessen Anschauung, der Alexandrinischen verwandt, nur folgerechter und tiefer, selbst auch in einen Theil des Orients, Alexandrien namentlich, durchgedrungen war) erkannte man, weil sonst die Behauptung der wahren Gottheit Christi und zugleich die Festhaltung der Einheit Gottes in der Trias nicht möglich sei, den Sohn Gottes für metaphysisch von allen Geschöpfen verschieden, für Gott im eigentlichsten Sinne, daher gleichen Wesens mit dem Vater, *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, aus dem Wesen des Vaters gezeugt von Ewigkeit[1]), und mithin in den drei Personen der Trias, so bestimmt man sie unterschied, eine völlige Gemeinschaft des göttlichen Wesens, *μία οὐσία*. Zuerst war diese Lehre recht klar von Dionysius Romanus so entwickelt worden. Die Antiochenische Schule endlich, überhaupt eine nur kleinere Parthei in der orientalischen Kirche[2]), suchte im Kampfe gegen sabellianischen Monarchianismus die drei Personen in Gott durchaus aus einander zu halten, und konnte sich bei ihrer Abgeneigtheit gegen alles Mysteriöse nicht blos (mit den Origenianern) in die Homousie, sondern auch in die ewige Zeugung durchaus nicht finden. Unfähig, den Begriff anfangsloser Zeugung und den Unterschied zwischen Zeugung und Erschaffung zu fassen, behauptete sie, das einzige anfangslose, über die ganze Schöpfung erhabene göttliche Wesen sei der Vater; durch seinen Willen sei alles Andere, auch Sohn und Geist, aus Nichts geschaffen worden; so sei denn auch Christus ein *κτίσμα* mit einem Anfange seines Daseyns aus dem Willen des Vaters, doch aber über alle übrigen Geschöpfe erhaben, zu deren Hervorbringung er noch vor aller Zeit des Vaters Werkzeug gewesen, ja selbst Gott zu nennen, weil nach dem Willen des Vaters mit göttlicher Würde begabt. — Die dritte Richtung ward die directe Mutter der Arianischen Häresie, während die zwischen ihr und der occidentalisch kirchlichen Lehre in der Mitte stehende Gemeinschaft der Anhänger des Origenistischen Denkens ungeachtet seiner positiven Eigenthümlichkeit[3]) bald die ganze Masse

---

1783. 2 Bde.; im Allgemeinen über alle Lehrkämpfe bis ins 9te Jahrh. Walch Ketzerhistorie (oben S. 12.).

1) Diese Idee der ewigen Zeugung hatte man im Occident erst aus dem Alexandrinismus aufgenommen.

2) Auch Dionysius Alex. hatte ja in seiner ersten, später zurückgenommenen, Ausdrucksweise so sich erklärt.

3) Daß ihm gegenüber der Arianismus eine fundamentale formale Verschiedenheit re-

mittelnder und indifferenzirender Oberflächlichkeit (die nachmals sogenannten Semiarianer) in sich aufnehmen mußte, und nur bei dem kirchlich-occidentalischen System die wahre Gottheit Christi behauptet werden konnte; denn weder ein geschaffener Gott mit einem Anfang seines Daseyns, noch ein in seinem Wesen von dem Vater, bei auch noch so großer Aehnlichkeit, doch immer verschiedener Gott ist als wahrer Gott, der wesentlich Eine, zu denken. Es war auch hier das Gericht über die Irrlehre, daß sie in eigene Inconsequenzen und Absurditäten auslief.

Der Streit der Richtungen ging aus von der Kirche zu Alexandrien. Gegen die eifrige Vertheidigung der kirchlich-occidentalischen, bei der tiefen Verwandtschaft des Origenianismus mit ihr selbst auch in Alexandrien heimisch gewordenen Lehre durch den Alexandrinischen Bischof Alexander trat hier, erst mehr im Stillen, dann — seit einer exegetisch-dogmatischen Conferenz 318[1]) — öffentlich, der Presbyter und Pfarrer an der Baukaliskirche Arius (Ἄρειος) auf, des Antiochenischen Presbyters Lucianus ehemaliger Schüler, welcher Alexanders Lehre von einer γέννησις ὄναρχος τοῦ υἱοῦ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und einer ὁμοουσία des Sohnes mit dem Vater, weil er, unfähig sie zu durchdringen, die Einheit des göttlichen Wesens und den Personenunterschied in der Trias dadurch gefährdet wähnte, verwarf, und den Sohn Gottes in der bezeichneten Richtung[2]) für ein κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων („ἦν, ὅτε οὐκ ἦν") erklärte[3]). Alexander erkannte des Arius Lehre für höchst verderblich, weil danach Christus, als nicht wahrhaftiger Gott, sondern ein der Veränderung unterworfenes Geschöpf, nicht wahrhaft Erlöser der Menschen seyn könne, und entsetzte und excommunicirte ihn endlich auf einer Synode zu Alexandrien 321. Arius aber fand bald einflußreiche Freunde, den vornehmsten am Bischof Eusebius von Nikomedien, einen anderen am Sophisten Asterius aus Cappadocien (gest. um 330); und manche nähere oder entferntere Freunde der Origenistischen Darstellungsweise, z. B. der Bischof Eusebius von Cäsarea (gest. 340), welcher ohnehin durch einen Streit die-

---

präsentirt, selbst als eine Anfeindung des durch Origenes angeregten christologischen Denkens, zeigt L. Wolff Verhältniß des Origenianismus zum Arianismus, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1842, III. S. 33 ff.

1) Dergleichen pflegte der Bischof von Alexandrien von Zeit zu Zeit mit seinen Geistlichen zu halten.

2) Διδάσκομεν — sagt er in einer Epist. ad Euseb. Nicomed. (Epiphan. haer. LXIX, 6.) —, ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· διωκόμεθα, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. Dabei wollte doch aber Arius keineswegs leugnen, daß dem Sohn Gottes, obgleich durch den Willen des Vaters gleich anderen Wesen hervorgebracht, eine weit höhere Natur, als anderen Geschöpfen, zu Theil geworden sei, ja entschieden selbst der Gottesname zukomme. Nur die Polemik gegen das ὁμοούσιος war das durchaus Feste in seinem Lehrbegriff.

3) Von den eigenen Schriften des Arius, — der seine Häresie vornehmlich auch in Liedern (für Schiffer, Müller, Wanderer) zu verbreiten suchte —, insbesondere der Hauptschrift, der Θαλεία, Thalia (s. Athanas. de synod. Arim. et Seleuc.), sind uns nur noch wenige Fragmente (in Fabricii Bibl. Graec. VIII, 309 sqq.) geblieben; vollständig nur seine kurze Confessio ad Const. und 2 Epistolae (ad Euseb. Nicomed. und ad Alexandr., bei Epiphan. haer. LXIX. §. 6—8.).

ser Art menschliche Erkenntniß und göttliche Offenbarung überschritten glaubte [1]), suchten eifrig durch Vermittlung den Frieden in der Alexandrinischen Kirche wieder herzustellen [2]). Auch der Kaiser Constantin, durch einen Eusebius von Cäsarea bestimmt, empfahl in einem weitläuftigen, ebenso unberufenen als indifferentistischen Briefe nach Alexandrien (Euseb. vit. Const. II, 64 sqq.) beiden Partheien Nachgeben in solch einer blos speculativen, unnützen Streitfrage, und Duldung. Alexander jedoch fühlte in seinem Gewissen sich gehemmt, dem Arius Toleranz zu gewähren, und so griff der Streit weiter um sich. Unterdeß fing aber auch der Kaiser an einzusehen — unter dem Einflusse kirchlich-occidentalischer Theologen, wie vornehmlich des Bischofs Hosius (Hoseios) von Corduba (gest. 361) —, daß zum Christenthum mehr gehöre, als der Glaube an eine Vorsehung [3]), und daß mit der Lehre des Arius die Gottheit Christi nicht bestehen könne, und in dieser Gesinnung berief er zu Beilegung des Streits aufs J. 325 eine allgemeine Synode nach Nicäa in Bithynien, das erste ökumenische Concil [4]). Er selbst wohnte den Versammlungen bei, und ermahnte die Hunderte anwesender Bischöfe [5]) zu ruhiger Prüfung. Einige, insbesondere Eusebius von Cäsarea,

---

1) Was das Positive seiner (gewöhnlich schlechthin semiarianisch genannten) Lehre über den Sohn Gottes betrifft, so ist ihm derselbe der Abglanz des väterlichen Lichts, wenngleich nicht nach natürlicher Wirkung des Lichts, sondern nach dem Willen des Vaters; eine οὐσία δευτέρα im Verhältniß zur οὐσία πρώτη (vgl. demonstr. ev. IV, 2. 3.; praepar. ev. VII, 12.); für die geschaffenen Wesen der einzige Weg zur Verbindung mit Gott, so daß zwar auch ihm der Vater Quell des Seyns ist, er doch aber die Quelle des Lebens in sich hat (de ecclesiast. theol. I, 19.); wesentlich vom Begriffe eines Geschöpfes verschieden (ib. c. 9.); zwar nicht absolut ewig, doch nur sofern er sein Wesen als ein abgeleitetes besitzt (ib. II, 12.); überhaupt freilich unbegreiflich in diesem seinem Wesen, das die Speculation auch nicht sich dünken lassen soll begreiflich machen zu wollen (ib. I, 12.). Vgl. Martini Eus. Caes. de divinitate Chr. sententia. Rost. 1795.; Ritter Eus. Caes. de div. Chr. placita. Bonn. 1823.; aber auch L. Wolff a. a. O. S. 34 ff.

2) Des Eusebius Epist. ad Alexandrum s. bei Mansi XIII, 316.

3) Nur dies, hatte er in jenem Briefe gesagt, sei das Wesentliche des Christenthums.

4) Nach Pagi's chronologischer Berechnung währte das Concil vom 14. oder 19. Juni bis zum 25. August. Wenn nicht alle, so sind nach Euseb. vit. Const. III, 10. wenigstens manche Hauptsitzungen, namentlich die für die Entscheidung des Streits bestimmte erste, mit der kaiserlichen Eröffnungsrede, im kaiserlichen Palast gehalten worden, andere indeß nach Valesius' Ansicht auf Grund der Stelle Euseb. vita Const. III, 7. in der Hauptkirche.

5) Die Zahl der zu Nicäa anwesenden Bischöfe gibt Eusebius vit. Const. III, 8. über 250 an; dagegen Socrates h. e. I. bei Anführung der Eusebianischen Stelle 300; Eustathius von Antiochien in einer Homilie bestimmt sie auf ungefähr 270, denn genau habe er sie nicht gezählt; Athanasius aber in einem Briefe an die afrikanischen Bischöfe zu Anfang, Hilarius in seinem lib. contra Constantium, Hieronymus im Chronic. und Rufinus in der Kirchengesch. auf 318; in der Schrift de decredis synodi Nic. indeß bemerkt Athanasius, es möchten einige mehr oder weniger gewesen seyn als 300. Jdenfalls ist die eigentliche Anzahl nicht vollkommen constatirt, und überhaupt schwer zu constatiren bei der Gegenwart auch so vieler anderen Geistlichen (Nicht-Bischöfe) zu Nicäa, die nach Euseb. vit. Const. l. l. gar nicht zu zählen waren, und nach der Angabe eines muhammedanischen Autors Jsmael Ibn Ali 2048 betrugen. — Die Bischöfe waren aus Europa, Afrika und Asien nach Euseb. vit. C. III, 7. gekommen; darunter auch ein persischer, ein scythischer und — nach Socrates h. e. II, 41. — ein gothischer. Vorwaltend waren es natürlich orientalische. Der Bischof der Hauptstadt (nach Euseb. l. l. III, 7.) — ohne Zweifel der Römische, Sylvester I., da Constantinopel jetzt weder schon Hauptstadt, noch Residenz war —, fehlte Alters wegen, vertreten durch einige Presbyter.

suchten hier die streitenden Partheien[1]) durch allgemeinere Formeln zu vereinigen, und Eusebius legte dem Concil ein Glaubenssymbol vor, worin die Lehre von der Gottheit Christi in solchen allgemeinen, bisher üblichen Ausdrücken vorgetragen war. Ein bedeutender Theil der anwesenden meist orientalischen Bischöfe wäre wohl hiemit zufrieden gewesen; aber Alexander und die ihm Gleichgesinnten, nicht sowohl durch ihre Zahl schon, als vielmehr durch Einigkeit und Energie stark, glaubten den Gegensatz gegen den neuen verderblichen Arianismus auch in neuen recht bestimmten und unzweideutigen Ausdrücken aussprechen zu müssen. Sie machten demzufolge zum Symbol des Eusebius Zusätze, auch der Kaiser begünstigte diese, und so entstand das Symbolum Nicaenum. Bei den Worten *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρός* wurde hier hinzugesetzt: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *γεννηθεὶς, οὐ ποιηθείς*. Ferner wurde bestimmt, daß der Sohn Gottes sei *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, und ausdrücklich wurde über die Lehre des Arius das Verdammungsurtheil gesprochen[2]). Eusebius erklärte sich anfangs gegen jene Zusätze, besonders den von der *ὁμοουσία*, verstand sich aber endlich, wohl aus äußerlichen Rücksichten, zum Nachgeben, indem er das Symbol (ob ganz ehrlich oder nicht) nach seinem Sinne deutete[3]). Seinem gewichtigen Beispiele folgten fast alle übrigen orientalischen Bischöfe. Nur zwei ägyptische, Theonas von Marmorika und Secundus von Ptolemais, stellten bis zuletzt dem Nicänischen Symbol unbedingt sich entgegen, und wurden nebst dem Arius vom Kaiser nach Illyrien verwiesen. Constantin, die Schlüsse des allgemeinen Concils vollziehend, gebot in einem Edicte, daß alle Schriften des Arius verbrannt würden; wer sie zurückhalte, wurde mit dem Tode bedroht; seine

---

1) Auf des Arius Seite standen nur gegen 20 Bischöfe. — Ueberhaupt waren auf der Synode die Hauptwortführer für Arius: die Bischöfe Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa und Maris von Chalcedon; gegen Arius Athanasius, der junge begabte Archidiaconus von Alexandrien, der seinen Bischof begleitet hatte, die Bischöfe Marcellus von Ancyra, Eustathius von Antiochien und Hosius von Corduba, und die vom Römischen Bischof Sylvester I. deputirten Presbyter Vitus und Vincentius.

2) Das Symb. Nicaenum (s. Socr. h. e. I, 8.; Theodoret. h. e. I, 11.) lautet demnach also: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

3) Das Pastoralschreiben, worin Eusebius seiner Gemeinde dies anzeigt (Euseb. ep. ad Caesarienses, bei Theodoret. h. e. I, 11.), und die Schrift des Athanasius de decretis synodi Nicaenae sind, da die urkundlichen Concils-Acten uns nicht geblieben (eine Sammlung der Acten aber von Gelasius Cyzicenus, Bischof v. Cäsarea gegen 476, manches Nichturkundliche aufgenommen), die Hauptquellen über das Concil. Außerdem auch Athanas. epist. ad Africanos (episcopos), über das Symbolum Socrat. h. e. I, 8., und über die äußere Geschichte Euseb. vit. Const. III, 6 sqq. — Vgl. Th. Ittig Historia conc. Nic. Lips. 1712. 4., und Hefele Die Acten der ersten allgem. Synode zu Nic., in der Tüb. theol. Quartalschr. 1851. H. 1. S. 41 ff.

Anhänger sollten als Feinde des Christenthums angesehen werden, wie Porphyrianer. Das Nicänische Symbol hatten auf dem Concil auch Eusebius von Nikomedien und Bischof Theognis von Nicäa mit Eusebius von Cäsarea unterzeichnet, obgleich ohne die Verdammungsformeln; jetzt aber zerfielen sie offen mit dem Kaiser, und wurden nach Gallien exilirt.

II. Zweites Stadium (bis 356).

Mit dem Nicänischen Concil war der Streit noch keineswegs geschlichtet, sondern es folgte nun erst durch die Umtriebe der Arianischen Parthei, die Alles aufbot, um des Nicänischen Symbols sich wieder zu entledigen, eine lange Reihe kirchlicher Zerwürfnisse; und die Arianischen Machinationen waren nicht vergeblich, da die bedeutende mittelnde (semiarianische) Parthei, die zu Nicäa sich blos accommodirt hatte, so wenig sie auch die Lehre des Arius theilte, doch in ihrer Mißbilligung des Nicänischen Homousios Grund zu haben meinte, mit den Arianern gegen die kirchliche Lehre des allgemeinen Concils und deren Vertheidiger sich zu verbünden, und da kaiserliche Thorheit und Schwäche, von deren Einflüssen nun einmal das Leben der Kirche mit abhängig geworden war, diesen Umtrieben nicht zu begegnen wußte.

Der wankelmüthige Constantin, von manchen angesehenen semiarianischen Bischöfen, wie Eusebius von Cäsarea, umgeben, und seiner bei ihm vielvermögenden Schwester Constantia, die einen Arianischen Presbyter zum Seelsorger hatte, auf ihrem Todbette zu widerstehen unfähig, kam schon nach einigen Jahren wieder zu einer anderen Ansicht vom Streit, die von seiner indifferentistischen ersten nicht weit entfernt war: daß Arius der göttlichen Würde Christi doch keineswegs habe widersprechen wollen, und daß nur müßige Streitsucht den Streit veranlaßt habe. Die Verbannten wurden (328—330) zurückgerufen, der Kaiser zeigte sich mit einem 330 von Arius übergebenen Glaubensbekenntnisse (Socrat. h. e. I, 19.), worin dieser in allgemeinen Ausdrücken seinen Glauben an die Gottheit Christi[1]) bezeugte, zufrieden, und verordnete seine Wiedereinsetzung in das Alexandrinische Presbyterat. Allein der Nachfolger des 326 gestorbenen Alexander, der ihm gleichgesinnte, aber an Geist, Kraft und Thätigkeit ihm weit überlegene bisherige Archidiaconus Athanasius, ein Mann von eminentem Scharfsinn, seltenem dogmatischen Talent und schlagender Beredtsamkeit, von unerschütterlicher Standhaftigkeit und ohne alle Menschenfurcht, ein Verehrer des Origenes, dessen Schriften er viel verdankte, und doch mit Recht „Pater orthodoxiae" (geb. zu Alexandrien um 296), erklärte dem Kaiser aufs entschiedenste, daß um seiner bischöflichen Verpflichtung willen, keine unchristliche Lehre in seiner Gemeinde verbreiten zu lassen, die er weder aus Menschengefälligkeit, noch Menschenfurcht verletzen dürfe, er einen Presbyter wie Arius, der die Gottheit Christi und damit die Erlösung wesentlich leugne, nicht wieder aufnehmen könne[2]). Leicht mochte dies den Kaiser gegen Atha-

---

1) *εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο κ. τ. λ.*

2) Die Arianische Lehre erkannte er für eine unchristliche, weil danach Christus nicht

nasius stimmen. Dazu kam, daß dessen Feinde nun schlau und boshaft jeden Schein benutzten, um dem Kaiser denselben als einen gewaltthätigen Ruhestörer verhaßt zu machen. So mußte er denn 335 vor dem Gericht einer meist aus seinen erklärten Gegnern bestehenden Synode zu Tyrus erscheinen. Mehrere gegen ihn vorgebrachte Beschuldigungen widerlegte er hier evident; die übrigen sollte eine Commission an Ort und Stelle untersuchen. Aber von der Synode begangene offenbare Ungerechtigkeiten ließen ihn das Endurtheil nicht abwarten. Er eilte nach Constantinopel, und bat den Kaiser um eine neue Untersuchung. Unterdeß aber sprach die Synode die Absetzung über ihn aus. Constantin berief nun die Bischöfe nach Constantinopel; nur die heftigsten Gegner des Athanasius aber erschienen, und — sei es um zu strafen, sei es um durch diese einstweilige Maßregel die Ruhe wieder herzustellen — 336 exilirte der Kaiser den Athanasius nach Trier in Gallien. Um dieselbe Zeit sollte Arius, nachdem dies schon zu Jerusalem geschehen, auch in Constantinopel feierlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden. Der Bischof Alexander von Constantinopel weigerte dessen sich standhaft, aber vergeblich, und suchte nun nur noch im Gebete Hülfe. Noch vor der Hauptfeier starb Arius eines plötzlichen Todes[1]. — Bald (337) starb auch Constantin. Jetzt sandte (nach

---

der Mittler zwischen Gott und Menschen seyn könne, indem er ja selbst mit dem Wesen Gottes nur wie mit etwas Fremdartigem in Gemeinschaft stehe, und daher Niemand durch ihn zu unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott gelange, und weil die Arianische göttliche Verehrung Christi als Anbetung eines geschaffenen Wesens Götzendienst sei. — (Das Wesentliche der eignen Gesammtanschauung des Athanasius, am scharfsinnigsten von ihm entwickelt in s. Schrift de decretis synodi Nic. und in seinen λόγοις gegen die Arianer, mußte sich übrigens dann theils im weiteren Gegensatze gegen die Arianer, theils gegen die mittelnde Origenianisch-semiarianische Parthei mehr herausstellen. Die Arianer stießen sich besonders an die Idee einer Zeugung des Sohnes aus dem Vater; denn wenn diese von der κτίσις verschieden seyn solle, müsse sie zu sinnlich anthropopathischen Vorstellungen führen. Hiegegen beruft sich Athanasius darauf, daß alle Ausdrücke über Gott symbolisch, von zeitlichen Verhältnissen hergenommen seien, und daher mißverständlich, wenn man das Zeitliche und Sinnliche nicht hinwegdenke. Der Begriff des Zeugens sage demnach nur soviel, als allein in dem Wesen des Vaters gegründet, nicht von außen her durch seinen Willen hervorgebracht, bezeichne also am klarsten den Gegensatz gegen den Begriff von Geschöpf. Von blinder Naturnothwendigkeit aber könne bei Zeugung des Sohnes Gottes nicht die Rede seyn, so wenig als bei Gottes Güte, Barmherzigkeit rc., die ja auch seinem Wesen angehörten ohne besonderen Willensact. Ueberdies hob Athanasius gegen die Arianer besonders das Unwürdige ihrer positiven Vorstellungen von Gott und dem Sohne Gottes als einer Art von bloßer Weltschöpfungs-Maschine Gottes, die dabei doch angebetet werden solle, das Ungenügende dieser Ansicht zum Verständniß des Erlösungswerkes u. dgl. hervor. — Gegen die mittelnde Parthei, die sich nur besonders an das ὁμοούσιος stieß, und den Sohn Gottes dem Wesen nach blos dem Vater ähnlich nennen wollte, urgirte Athanasius, daß überhaupt in dem Verhältnisse zu Gott nur von einer Einheit oder Verschiedenheit des Wesens die Rede seyn könne, und der Begriff des Aehnlichen sich nur auf zeitliche Dinge anwenden lasse. Zwischen dem Beiden, der Sohn Gottes entweder ein Geschöpf Gottes, durch seinen Willen, oder seinem eigenen Wesen angehörig, sei nichts Mittles zu denken. Und warum sträube man sich denn auch so heftig gegen Anerkennung einer Gemeinschaft des Wesens in den göttlichen Personen, während man doch zweifellos in menschlichen sie annehme? Was aber den Schriftbeweis betreffe für die Homousie, so sei es Pflicht einer gesunden Hermeneutik, nicht blos an einzelnen Ausdrücken zu haften, sondern vielmehr nach gemeinsamen Hauptbegriffen das Einzelne zu deuten.)

1) S. Athanas. ep. ad Serap. de morte Arii; Socrat. h. e. I, 38.; Sozom. h. e. I, 29 sq. — Nach dem Zeugnisse des Athanasius, ad Serapionem, welches auch Theodoret. hist. eccl. I, 13. anführt, erfolgte Arius' Tod so, daß er, nachdem er selbst und Eusebius

Theodoret. h. e. II, 2.) Constantin II., nur, wie er schrieb, den Willen seines Vaters vollziehend, den Athanasius nach Alexandrien zurück, und seine Gemeinde nahm mit Enthusiasmus ihn wieder auf. Doch die kirchliche Zerrüttung war dadurch nur momentan zurückgedrängt; sie steigerte sich bedeutend durch den Arianismus des Kaisers Constantius. Bald gelang es Athanasius' Feinden, auch den Constantius im Orient gegen ihn einzunehmen. Sie wünschten indeß bei dem gegen ihn beabsichtigten Schlage auch der Zustimmung des Occidents sich zu versichern, und wandten sich deshalb an den Römischen Bischof Julius (337—352). Nach dessen Forderung sollten beide Partheien vor einem occidentalischen Concil ihre Sache vertheidigen. Athanasius war hiezu bereit, nicht aber seine Gegner. Auf einem Concil zu Antiochien 341 fällten sie eilig — vorgeblich weil er rechtmäßig durch ein kirchliches Gericht entsetzt, und unrechtmäßig nur durch einen Kaiser wieder eingesetzt worden — von neuem das Absetzungsurtheil über ihn, und drangen der Alexandrinischen Gemeinde einen gewaltthätigen Cappadocier Gregorius als Bischof auf. Athanasius hatte unterdeß zu Rom Zuflucht gesucht, und wurde hier als rechtgläubig anerkannt. Um nun aber doch auch ihrerseits der occidentalischen Kirche ihre Rechtgläubigkeit zu beweisen und sich gegen die Beschuldigung des Arianismus zu rechtfertigen, entwarfen die zu Antiochien versammelten orientalischen Bischöfe (allerdings meist Semiarianer[1])) 341 und 342 vier Glaubensbekenntnisse, in welchen sie, ohne jedoch das *ὁμοούσιος* anzunehmen, dem Nicänischen Lehrbegriffe sich möglichst näherten[2]), und von denen das 4te dem Eusebianischen zu Nicäa ganz ähnlich war, nur selbst noch mit anonymer Verwerfung der Arianischen Lehre. Im J. 345 entwarfen sie darauf selbst noch ein ausführlicheres fünftes, die *μακρόστιχος ἔκθεσις*, worin der Sohn Gottes vollkommener und wahrer Gott hieß, der dem Vater in Allem ähnlich sei. Aber die abendländische Kirche ließ sich auf die Prüfung dieser Glaubensbekenntnisse gar nicht ein, sondern beharrte dabei, daß die zu Nicäa ausgesprochene Lehre die allein wahre sei. So entstand, indem im Orient die antinicänische Parthei jetzt die allein laute war, eine kirchliche Spaltung zwischen dem Occident und Orient. Zu ihrer Beilegung versuchte K. Constantius, durch den Einfluß seines dem Athanasius und seiner Sache wohlwollenden Bruders Constans bewogen, die Versammlung eines allgemeinen Concils; aber dies allgemeine Concil zu Sardica in Illyrien 345[3]) lösete bei dem so verschiedenen Interesse der

---

von Nikomedien in provocirender Weise sich des bevorstehenden feierlichen Acts gerühmt und der betenden Angst des Bischofs Alexander von Constantinopel gespottet hatten, an einem geheimen Orte, wohin er sich dringlich hatte zurückziehen müssen, zerbarst (*πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος*).

1) Der Bestimmtheit der Athanasischen Lehre und der Energie seiner Person in den Hauptstimmführern keinesweges geneigt, waren sie wirklich nur zum geringen Theil eigentlich Arianisch gesinnt, mit den Arianern aber verbündet im Gegensatz gegen das Symbolum Nicaenum.

2) Das zweite erklärte den Sohn für das ähnliche unveränderte Bild des Vaters, der Gottheit, des Wesens, Willens, der Herrlichkeit und Macht des Vaters; sie seien der Selbstständigkeit des Wesens nach zwei, eins aber durch die Uebereinstimmung; wer den Sohn Gottes den Geschöpfen gleich stelle, sei verdammt.

3) Lange hat man zwischen Setzung des Concils ins J. 344 oder (wahrscheinlicher)

orientalischen Antinicäner und der Occidentalen sich in zwei Concilien auf, indem die ersteren ein besonderes Concil zu Philippopolis in Thracien versammelten, auf welchem sie sich zur vierten Antiochenischen Formel bekannten (Theodoret. h. e. II, 18.). Zu Sardica dagegen hatte man sich allen verwirrenden neueren Bestimmungen entgegengestellt, und sich allein an die Beschlüsse des allgemeinen Concils zu Nicäa gehalten, und wirklich geschah es nachher durch den Einfluß von Constans auf Constantius, daß die Beschlüsse von Sardica auch im Orient Kraft erhielten. So erfolgte denn ein vorübergehender Sieg der Nicäner. Athanasius trat unter dem Jubel seiner Gemeinde sein Amt wieder an. Aber seine Gegner gaben ihre Pläne nicht auf. Als Constans 350 durch den Magnentius Regierung und Leben verlor, wußten sie leicht den Constantius von neuem gegen Athanasius einzunehmen. Zuerst versammelten sie sich nun von neuem auf dem Concil zu Sirmium in Pannonien 351. Sie verfuhren aber hier nur erst gegen einen der Freunde des Athanasius, dessen Rechtgläubigkeit allerdings mit Grund verdächtig geworden war, und gegen den sich nachher auch die Anhänger des Nicänischen Concils selbst erklärten, Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien [1]). Ihn hatte seine eifrige polemische Vertheidigung des Nicänischen ὁμοούσιος beim Mangel an dialektischer Gewandtheit zu Ausdrücken verleitet, als wenn er — das dem Arianismus entgegengesetzte Extrem der Irrlehre — im Interesse für die Einheit die persönliche Unterscheidung in der Trias aufhübe, und den Logos blos für eine göttliche Kraft erklärte [2]). Doch hatte Marcellus, 336 zu Constantinopel durch die antinicä-

---

347 geschwankt; aus dem 18ten jedoch unter den neuerlich aufgefundenen „Festbriefen des Athanasius" (aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von F. Larsow. Leipz. 1852.; vgl. mit der Anzeige derselben von Jacobi in der Deutsch. Zeitschr. 1852. Nr. 40.) scheint sich deutlich genug das J. 345 dafür zu ergeben.

1) Fragmente seiner Schriften, besonders de subjectione Domini (περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς): Marcelliana, ed. H. G. Rettberg. Gott. 1794. — Ueber ihn vgl. Epiphan. haer. LXXII.; bezugsweise C. R. W. Klose Geschichte u. Lehre des Marcellus u. Photinus. Hamb. 1837.

2) In eifriger Polemik gegen den Arianer Asterius war Marcellus so an die Grenze des Sabellianismus gerathen. Wenn die Arianer als λόγος im eigentlichen Sinne nur die Gott einwohnende Vernunft, Christum aber, den Sohn Gottes, nur im uneigentlichen Sinne (als Offenbarer des ersteren) als Logos bezeichnen wollten, so behauptete Marcellus, Logos sei die einzig passende Bezeichnung des göttlichen Wesens Christi; wenn ferner die Arianer aus manchen neutestamentlichen Ausdrücken ein Subordinationsverhältniß des Sohnes Gottes nachweisen wollten, bei exegetischem Widerspruch der Nicäner, so gab ihnen Marcellus in jener exegetischen Deutung Recht, und behauptete nur, die Stellen gingen nicht auf die Gottheit, sondern auf die Menschheit Christi; und dasselbe behauptete er endlich auch von dem Namen Sohn Gottes selbst, indem er den Arianern auch das zugestand, daß eine Unterscheidung von Sohn Gottes und Geschöpf ohne Anthropopathismus unmöglich sei. Positiv nahm er an, das Verhältniß des Logos zum Vater werde nur angemessen durch ein Seyn im Vater bezeichnet, und das Hervorgehen des Logos sei die sich offenbarende schaffende Wirksamkeit desselben. Um die Subordinationslehre zu vermeiden, dürfe man selbst nicht eine διαίρεσις προσώπων annehmen. — Ueber seine Lehre vgl. z. B. fragm. 54: Πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρί. Ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα ποιῆσαι προέθετο, ἐνεργείας ἡ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστικῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν θεοῦ, τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής, ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶν ἑτοιμάζων αὐτόν. Ferner fragm. 64: Δύναμις τοῦ πατρὸς ὁ λόγος. Ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ λόγον θεοῦ ἢ θεὸν τοῦ ἑαυτοῦ στερίζεσθαι λόγου. U. a. St.

nische Parthei unter Anschuldigung des Sabellianismus entsetzt, und von Eusebius von Cäsarea auf diese Veranlassung (im Auftrag jenes Concils) in dessen 2 BB. contra Marcellum und dem Werke de ecclesiastica theologia angegriffen, als Freund des Athanasius im Abendlande und beim Concil zu Sardica noch Schutz gefunden[1]). Unterdeß aber war nun ein Schüler von ihm aufgetreten, Photinus, Bischof von Sirmium, welcher, während Marcellus wohl des eigentlichen Inhalts seiner Lehre sich noch nicht recht klar bewußt gewesen war, in Fortbildung der Marcellischen Ausdrucksweise deutlich die frühere Lehre des Paulus von Samosata vortrug, daß der Logos nichts Anderes sei, als die göttliche Weisheit oder Vernunft, in Gott verborgen oder nach außen sich offenbarend[2]), und daß Jesus nur Sohn Gottes heiße als ganz vorzüglich, mehr als alle früheren Propheten, durch den göttlichen Logos erleuchtet[3]): eine Lehre des Photinus, die schon auf einigen früheren Synoden (zu Antiochien 345 und auch im Occident zu Mailand 346) verworfen worden war. Jetzt nun entsetzte das Sirmische Concil den Photinus selbst förmlich seines Amtes, und stellte seiner und zugleich der Lehre des Marcellus bestimmte Beschlüsse entgegen[4]). — Aber die Hauptabsicht der Parthei war immer gegen den Athanasius selbst gerichtet, und ihm glaubten sie nun vor Allem den steten Beistand der occidentalischen Kirche für immer abschneiden zu müssen. Durch innere Mittel war es nicht gelungen; so sollte der Kaiser mit kaiserlicher Gewalt der Kirche den Frieden geben, und Athanasius' Person als Opfer dafür fallen. Deshalb wirkte man während des Aufenthalts des Constantius im Abendlande, nach des Magnentius Besiegung, einen kaiserlichen Befehl aus, daß alle (abendländischen) Bischöfe die Verdammung der Person des Athanasius unterschreiben sollten. Viele sträubten sich standhaft gegen die Verdammung eines Unverhörten, und durchschaueten wohl die Richtung der Pläne nicht sowohl gegen die Person, als gegen die Lehre des Athanasius. Doch brachte der Kaiser durch List und Gewalt, insbesondere auf den Synoden zu Arelate 353 und Mediolanum 355, einen großen Theil der abendländischen Bischöfe wirklich zum Nachgeben, und die übrigen wurden abgesetzt und verbannt. Zu den letzteren gehörten unter Anderen, nächst dem Bischof Liberius von Rom (352—366), — der jedoch später durch abgedrungene Unterzeichnung wahrscheinlich des zweiten Sirmischen Symbols und Einstimmung in Athanasius' Verdammung zu den Antinicänern übertrat[5]) —, der

---

1) Er übergab dem Bisch. Julius v. Rom ein Glaubensbekenntniß (Epiphan. haer. LXXI.), ward aber freilich später dann doch auch von den Anhängern des Nic. Concils aufgegeben.

2) Wie der Samosatener zwischen einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, ebenso unterschied Photin zwischen einem *λόγος συστελλόμενος* und *πλατυνόμενος*.

3) So dachten denn in der Christologie, bei aller Verwandtschaft in der Theologie, Marcellus und Photinus doch sehr verschieden. Diesem war das Menschliche das Personbildende in Christo, jenem das Göttliche.

4) Diese Antithesen von Sirmium und jene von Antiochien (s. Athanas. de synodis cet. §. 26 sq. und Socrat. h. e. II, 19.) sind Hauptquelle über die Lehre des Photinus.

5) Ueber die nicht ganz klare Geschichte des Liberius vgl. indeß: Hefele P. Liberius, s. Verhältn. z. Arianism.; in der Tüb. theol. Quartalschr. 1853. H. 2. S. 261 ff.

treffliche Hilarius, (seit 350) Bischof von Pictavium (Poitiers), der aber 360 aus Phrygien zu seiner Gemeinde zurückkehrte, durch Thaten, Leiden und Schriften der „Athanasius des Abendlandes," (gest. 368), und der Bischof Lucifer von Calaris (Cagliari), ein Mann von unerschütterlichem Muthe in Bekenntniß und Vertheidigung[1]), der aber in polemischem Eifer[2]) die Ehrerbietung gegen den Kaiser vergaß. —[3]) So war das Abendland zum Schweigen gebracht, und nun ward mit gewaffneter Hand wiederum ein leidenschaftlich wilder Cappadocier Georgius als Bischof von Alexandrien eingesetzt. Athanasius in der schon von Soldaten umzingelten Kirche vollendete mit Ruhe und Würde den Gottesdienst, sorgte für die Sicherheit der Gemeinde, und entging wie durch ein Wunder den ihn umringenden Soldaten, unter den Mönchen der ägyptischen Einöden nun still den Verlauf der kirchlichen Dinge beobachtend. Im J. 356 war die kaiserliche Friedensstiftung, der gewaltsam erzwungene scheinbare allgemeine Sieg der Antinicäner, damit eine vollendete Thatsache. — Ein solcher Sieg aber ward ihnen selbst am verderblichsten.

III. Drittes Stadium (seit 356).

Die Geltung des Arianismus hatte ihren Culminationspunkt erreicht, und von da ab gelangte denn das Lehrsystem, welches, wie es durch innere Consequenz sich auszeichnete, so an das christliche Bewußtseyn und die Bezeugung der h. Schrift, welchem Beiden der Arianismus widerstritt, am natürlichsten, ja allein sich anschloß, und zu dem jetzt die größten Kirchenlehrer sich einmüthig bekannten, trotz aller niedrigen Ränke des Arianismus und aller hofbischöflichen Kabale von selbst immer mehr wieder zu seinem Recht.

Der scheinbare glänzende Sieg der Antinicäner diente hiezu als ein Hauptmittel. Während bisher Arianer und Semiarianer durch gemeinsame Opposition gegen das Nicänische Concil vereint, und nur durch diese Vereinigung stark gewesen waren: so ließ jetzt der Wegfall der Nothwendigkeit einer solchen Opposition den inneren Gegensatz dieser beiden Partheien auch äußerlich hervortreten, und dies um so mehr, da gerade jetzt zwei Arianer, Aëtius, erst Handwerker, dann eine Zeitlang Diaconus zu Antiochien, (nach unstetem Leben gest. um 370), und der durch die Consequenz seines flachen Denkens und durch seinen unbestechlichen Eifer für sein System ausgezeichnete Eunomius aus Cappadocien (gest. um 395), eine Zeitlang Bischof zu Cyzicus, (dessen ἔκϑεσις πίστεως und ἀπολογητικός uns erhalten sind)[4]), den Arianismus schärfer und consequenter aussprachen, als es von Arius selbst geschehen war[5]), es unverdeckt und unbemäntelt erklärend, daß,

---

1) Mit dem Schrifttitel „Quod moriendum sit pro Dei filio" stimmt auch sein Leben.

2) Vgl. u. A. seine Schrift de regibus apostaticis.

3) Auch der ehrwürdige Martinus (gest. 400), ein Freund des Hilarius, später (seit 375) Bischof zu Turonum (Tours), erduldete um seines Nicänischen Glaubens willen schon jetzt noch als Katechumen Verfolgung.

4) Vgl. bezugsweise C. G. W. Klose Gesch. u. Lehre des Eunom. Kiel 1833.

5) In Arius' eignem Lehrbegriff war ja nur die Polemik gegen die Homousie das völlig Stabile gewesen, indem er übrigens den Sohn Gottes zwar als Geschöpf betrachtete (sofern auch er, wie andere Wesen, durch des Vaters Willen das Seyn erhalten habe), ihm

weil zwischen dem ewigen Schöpfer und allen Geschöpfen ein unendlicher Abstand sei, Christus wenn auch über die ganze übrige Schöpfung erhaben und nach des Vaters Willen das möglichst vollkommenste Wesen, der Eingeborne, der Abdruck göttlicher Wirksamkeit, doch als Geschöpf dem Vater dem Wesen nach unähnlich und gar nicht vergleichbar sei, *ἀνόμοιος κατ᾽ οὐσίαν*[1]). Seitdem hießen die eifrigen Arianer (unter ihnen jetzt als ein Hauptsprecher auch der damalige Bischof von Cäsarea, Eusebius' Nachfolger, Acacius, der jedoch in der letzten Zeit seines Lebens — gest. 366 — sich für das Nicänische Symbol erklärte) auch Anomöer[2]), die Semiarianer aber, (an ihrer Spitze jetzt der Bischof Basilius (Basileios) von Ancyra und Georgius von Laodicea), eine Wesensähnlichkeit (*ὁμοιότης τῆς οὐσίας*) zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater in der Annahme eines specifischen Unterschieds zwischen Sohn Gottes und Geschöpf behauptend, *ὁμοιουσιανοί*, Homöusianer[3]).

Um einen für die Arianer verderblichen offenen Ausbruch der Spaltung zwischen den Anomöern und Homöusianern zu verhindern, suchten die beiden Arianisch gesinnten schlauen, ränkevollen Hofbischöfe, Ursacius von Singidunum und Valens von Mursa, mit glatter Zunge und betriebsamer Hand die beiden Partheien durch allgemeine Bestimmungen, und am liebsten durch gänzliche Antiquirung des Streitwortes *οὐσία*, zu uniren. Sie entwarfen deshalb auf einem Concil zu Sirmium 357 das zweite Sirmische Symbol, — dessen Abfassung lügenhaft dem in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greise Hosius zuschreibend —, worin sie jede Bestimmung über die *οὐσία* des Sohnes Gottes als unbiblisch und als für Menschen zu hoch und übervernünftig verwarfen. Allein dies erkünstelte

---

aber doch weit höhere Natur, als anderen Geschöpfen, zuschrieb, ja ihn selbst Gott nannte und als Gott verehrte.

1) Gott, der allein Ursprungslose, der Urheber alles Seyns, sei nothwendig seinem Wesen und seiner Macht nach unendlich erhaben über alles, was durch ihn hervorgebracht worden, also auch über den Sohn Gottes. Zwischen Beiden könne auch nicht von Aehnlichkeit des Wesens die Rede seyn, denn die Begriffe Aehnlichkeit und Unähnlichkeit paßten nur auf Zeitliches; entweder also *ἑτεροούσιος* oder *ὁμοούσιος*, ein Drittes gebe es nicht; das *ὁμοούσιος* aber hebe die *μοναρχία* auf, und führe zur Annahme zweier Grundprincipien. Die Idee von einer ewigen Zeugung sei vom Platonismus erborgt, und involvire auch ewige Schöpfung. Der Sohn Gottes müsse nothwendig einen Anfang gehabt haben, weil sein Seyn das Resultat eines Willensactes Gottes, also eine Folge der Wirksamkeit Gottes sei, die, weil Gott an sich darüber erhaben, einen Anfang gehabt haben müsse; er sei jedoch hervorgebracht worden noch vor der Zeitschöpfung als Gottes vollkommenstes Werkzeug zur Hervorbringung der übrigen Geschöpfe; u. s. w. — Ueber Eunomius' Lehre Epiphan. haer. 76. und besonders des Eunomius' eigne Apologie seines Glaubensbekenntnisses in Basilius Opp. ed. Garn. vol. I.; auch Greg. Nyss. oratt. contra Eunom.

2) Erst diese Anomöer stellen so den positiven Arianismus dar; die Irrthümer, die bei dem Haupte der Secte noch mit kirchlicher Färbung hervortraten, predigten sie unverhüllt, so, daß zu ihrer gleichsam biblischen Begründung selbst sie bereits Göttliches und nur Menschliches in der h. Schrift unterschieden: eine Divergenz der Grundsätze zwischen den Partheihäuptern, die selbst auch die ganze Lebensrichtung (indem z. B. Arius Ascet, Eunomius dagegen Antiascet war) berührte.

3) An Consequenz letztere sichtlich durch die ersteren übertroffen, wie ja schon Athanasius bemerkte, daß in dem Verhältnisse zu Gott nur von Einheit oder Verschiedenheit des Wesens die Rede seyn könne.

Mittel brachte den Streit erst recht zum Ausbruche. Die Semiarianer durchschaueten die Arianischen Pläne, und erließen gegen dies Sirmische Symbol auf einem Concil zu Ancyra 358 unter Basilius von Ancyra ein für die semiarianische Lehre hochwichtiges dogmatisch-polemisches Synodalschreiben, den ersten synodalen Ausdruck eines deutlich ausgeprägten Semiarianismus[1]). Nun sah Constantius zur Beilegung des Streits wieder kein anderes Mittel, als ein allgemeines Concil. Dies aber fürchtend, weil da Nicäner und Homöusianer sich leicht gegen sie selbst verbünden konnten, vereinigten sich zuvor Ursacius und seine Arianer mit einigen semiarianischen Häuptern auf einer Versammlung zu Sirmium 359 zur Entwerfung eines dem Concil vorzulegenden Symbols, des dritten Sirmischen, worin sie den Semiarianern sich möglichst näherten, und dafür von diesen die Entfernung jeder Bestimmung über die *οὐσία* erhielten. Es ward erklärt, der Sohn Gottes sei dem Vater *ὅμοιος κατὰ πάντα*, „nach der Schrift"[2]). Damit noch nicht zufrieden, glaubten die Arianischen Höflinge auch alle Möglichkeit einer Vereinigung ihrer beiderlei Gegner abschneiden zu müssen, und wußten es beim Kaiser durchzusetzen, daß statt eines allgemeinen Concils sich zwei Concilien versammelten, ein orientalisches zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches zu Ariminum (Rimini) in Italien, 359[3]). Auf beide vertheilten sie nun ihre Leute, um die occidentalischen Nicäner und die im Orient noch immer prävalirenden Semiarianer zu überlisten. Allein zu Seleucia stellte man ihnen das vierte Antiochenische, zu Ariminum das Nicänische Symbol standhaft entgegen. Sie wußten aber doch durch andere Künste zu reüssiren. Die Synode zu Ariminum hatte mit ihren Beschlüssen und mit der Bitte, den Bischöfen nun wieder die Rückkehr zu ihren Gemeinden zu gestatten, Abgeordnete an den Kaiser gesandt. Diesen wußten Ursacius und Valens die kaiserliche Audienz vorzuenthalten, und sie, während die Ariminenser den ganzen Winter hindurch auf Bescheid harrten, durch Umherreisen in Thracien so zu ermüden, daß sich die etwas beschränkten, mit den inneren Verhältnissen der orientalischen Kirche unbekannten Männer endlich zur Annahme eines Glaubenssymbols überreden ließen, welches, dem dritten Sirmischen ganz ähnlich, selbst noch weniger enthielt, als dies, der Sohn Gottes sei dem Vater ähnlich (*ὅμοιος τῷ πατρὶ ὁ υἱός, καθὼς κ. τ. λ.*) nach der Schrift. Zur Annahme dieses von ihren Gesandten unterzeichneten Symbols[4]) wußte nun Valens mit Vorstellungen und Drohungen auch die noch gegenwärtigen Bischöfe zu Ariminum selbst zu bewegen. Durch die Aufstellung, daß man jetzt endlich von den Occidentalen die Unterdrückung des Nicänischen Symbols erlangt habe, beredete er darauf auch die Seleucischen Abgeordneten zu jenem Symbol. So war die Union denn kirchlicher-

---

1) S. Epiphan. haer. LXXIII.

2) So gebrauchte man den Namen der Schrift zur Beschönigung oder Versteckung willkürlichen Abweichens von schriftgemäßer, auf klarem Schriftgrunde folgerecht entwickelter Kirchenlehre.

3) S. Athanas. *περὶ τῶν γενομένων ἐν Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων.*

4) Die Ursacianer nannten dasselbe (es war zu Nice in Thracien aufgesetzt worden) in betrügerischer Schlauheit oft schlechthin das Nicenische.

seits fertig, und nun verfolgte Constantius mit dem weltlichen Schwert alle, die noch von einer οὐσία in der Trias wieder reden wollten, als Feinde des Kirchenfriedens. Natürlich aber waren strenge Anhänger keiner Parthei mit jenem Symbol zufrieden; die es unterzeichnet hatten, erschienen als Verräther der Wahrheit, und die Zerrüttung stieg aufs Höchste, als plötzlich mit Constantius' Tode 361 sein und seiner Hofbischöfe jämmerliches Werk in sein Nichts zerfiel.

Kaiser Julian gab allen Partheien gleiche Rechte, und dies entschied den Sieg des Nicänischen Concils; denn die Parthei, die göttliches und menschliches Recht am meisten für sich hatte, zog davon auch den meisten Gewinn. Athanasius, nachdem Georgius von Alexandrien in einem Aufruhr umgekommen, wurde mit Freuden wieder als Bischof aufgenommen, und hielt nun, vereint mit mehreren exilirt gewesenen Bischöfen, 362 eine Synode zu Alexandrien zur Wiederherstellung kirchlicher Ordnung. Einen über die Bedeutung des Worts ὑπόστασις in der Dreieinigkeitslehre unter den Katholikern selbst zur Zeit der Zerrüttung entstandenen Zwiespalt legte die Synode weise bei, und den nicht wenigen Bischöfen, welche, ohne etwa zum Arianismus übertreten zu wollen, aus Unkunde oder Furcht das von den Arianern herrührende letzte Symbol angenommen hatten, bewilligte sie, wenn sie Reue bezeigten[1]), in verständiger Milde Amnestie. Nur Bischof Lucifer von Calaris widersetzte sich dem letzteren Beschlusse[2]), was der Grund des Entstehens einer schismatischen Parthei von Luciferianern ward, die sich als die allein reine Kirche betrachtete. Nicht gleich glücklich aber suchte Athanasius und die Synode auch die dermalige Meletianische Spaltung zu Antiochien beizulegen. In Antiochien nehmlich hatten 331 die Arianer den Bischof Eustathius von Antiochien, einen gelehrten und eifrigen Anhänger des Nicänischen Concils, abgesetzt[3]); aber auch ferner, selbst nach Eustathius' Tode, pflanzte nun zu Antiochien eine Parthei von Eustathianern sich fort. Nach mehreren Anderen machten 360 die Arianer den bisherigen Bischof von Sebaste Meletius zum Bischof von Antiochien. Ihn setzten sie nun zwar ebenfalls bald, da sie in ihm sich geirrt, als einen Gegner des Arianismus wieder ab; aber auch unter den Rechtgläubigen zu Antiochien erkannte ihn nur ein Theil als Bischof an, indem die Eustathianer die Arianische Einsetzung nicht gelten lassen wollten, und so bildeten sich zu Antiochien den Arianern gegenüber unter den Nicänisch-Gesinnten zwei Partheien, die strengere der Eustathianer und die mildere, lauere der Meletianer: eine Spaltung, welcher, nach Athanasius' vergeblichem Bemühen sie beizulegen, Bischof Lucifer dadurch selbst

1) Es wurde von ihnen verlangt, ἀναθεματίζειν μὲν Ἀρειανὴν αἵρεσιν, ὁμολογεῖν δὲ τὴν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογηθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διῃρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ (ep. synod. ad Antiochenos §. 3.).

2) So auch in seinen Schriften de non parcendo in Deum delinquentibus und de non conveniendo cum haereticis.

3) An seine Stelle hatten sie einen Mann von glänzender Beredtsamkeit, den Bischof Eusebius von Emesa (oder Emisa), einen Schüler des Eusebius von Nikomedien, berufen, der aber aus Liebe zum Frieden den Ruf ablehnte (gest. 360).

noch eine größere Dauer gab, daß er, wider den Willen seines zugleich mit ihm von der Alexandrinischen Synode dahin abgeordneten Begleiters, des Bischofs Eusebius von Vercelli (gest. 371), den Eustathianern den Presbyter Paulinus zum Bischof ordinirte. Bald theilte sich darauf in diesem Bezug die ganze rechtgläubige Kirche in zwei Theile, indem die Occidentalen und Aegyptier den Paulinus, der größe Theil der Orientalen aber, deren Nicänische Gesinnung durch semiarianische Einflüsse an Entschiedenheit ja verloren hatte, den Meletius als Antiochenischen Bischof anerkannten. — Athanasius hatte übrigens kaum zu Alexandrien neu zu wirken begonnen, als Julian ihn von neuem exilirte, als schädlichen Ruhestörer, wie der Kaiser öffentlich vorgab, — weil er unter seiner Regierung eine vornehme Heidin getauft habe, wie derselbe privatim sich erklärte. Unter Jovian, 363, durfte er dann zwar nach Alexandrien zurückkehren. Jovian (gest. 364), wie seine Nachfolger im Occident Valentinian I. (gest. 375), Gratian und Valentinian II., waren Nicänisch gesinnt und übten allgemeine Duldung. Aber Valentinian's I. Bruder Valens, welchem ersterer 364 den Orient überlassen, ein eifriger Arianer und despotischer Wüthrich wider alle Gegner des Arianismus [1]), konnte auch des Athanasius Freund nicht seyn. Letzterer entging nur durch die Flucht 367 einem neuen gebotenen Exil, und erst als er nach 4 Monaten zur Befriedigung des Volks aus seiner Verborgenheit zurückgerufen werden mußte, durfte er erst diese seine letzten Jahre in Ruhe verleben. Ohne die Kraft und Mannhaftigkeit dieses Rüstzeuges Gottes würde die reine Lehre schwerlich den schweren Kampf bestanden haben [2]). Er starb, nach 46jähriger bischöflicher Amtsführung (darunter 20 Jahre flüchtig oder verbannt), 373.

Auch nach Athanasius' Tode wirkten, wie früher der momentane Sieg des Arianismus überhaupt, so jetzt die immer noch fortdauernden Zerrüttungen der orientalischen Kirche durch den Arianer Valens selbst mittelbar für den Sieg der Nicänischen Lehre, indem sie die Semiarianer veranlaßten, sich immer schärfer von den Arianern zu sondern und immer inniger mit den Anhängern des Nicänischen Concils gegen ihren nun beiderseitigen Feind zu verbünden. Dazu kam jetzt das einmüthige eifrige Wirken dreier eng verbundenen großen Kirchenlehrer aus Cappadocien für die Nicänische Lehre, welche drei als dermalige Hauptrepräsentanten christlichen Gedankens, christlichen Wortes und christlicher That erscheinen: des Bischofs Basilius Magnus (geb. um 329, seit 370 Bischof zu Neo-Cäsarea, ein Mann so eifrig für die Wissenschaft, als für das Mönchsthum, doch am größten in der Kirchenregierung, gest. 379), seines Bruders, des tief wissenschaftlichen

---

1) Als Beispiel für sein Verfahren nur dies Eine: Ein Häuflein von 80 rechtgläubigen Bekennern ließ weder durch Gebot, noch durch Drohungen des Kaisers sich abschrecken, Christum „Gott von Gott gezeugt" zu bekennen. Der Kaiser ließ sie auf einem Schiffe festnehmen und dies in Brand stecken. Als es in Flammen aufging, stimmte die Schaar mit lauter Stimme das Nunc dimittis servum tuum (das alte Mit Fried und Freud ich fahr dahin) an; Zuschauer aber, die vom Ufer her sahen und hörten, wurden viele gläubig und rechtgläubig. (Vgl. Schubert Altes und Neues. Bd. IV. Abth. 1. S. 72 ff.)

2) Wenn auch unser s. g. Athanasianisches Symbolum, welches in Athanasius' Sinn und Weise die von ihm als Frucht seines Lebens für alle Zeit vertheidigte Lehre fixirt, vielleicht nicht von ihm selbst herrührt. Vgl. ob. S. 290 f.

Gregorius, seit 372 Bischofs von Nyssa in Cappadocien (gest. nach 394, vor 403), und seines (des Basilius) Jugendfreundes, Gregorius von Nazianz (geb. um 330, gest. 389 oder 390): alle drei durch Studium des classischen Alterthums, wie des Origenes gebildet (Gregor von Nyssa dessen Eigenthümlichkeiten am nächsten), und ausgezeichnet wie durch Wissenschaftlichkeit, so durch Besonnenheit im Wirken und Leben, wie durch Eifer für den Sieg der Orthodoxie, so durch den gleichen für wahres praktisches Christenthum. Auf den Verlauf der äußeren Geschichte erhielt Gregor von Nazianz den Haupteinfluß. Früher (371) zum Bischof von Sasima geweiht, und dann Gehülfe seines Vaters im bischöflichen Amte zu Nazianz, wurde er 378, nach K. Valens' Tode, zufolge der Aufforderung einer Synode zu Antiochien Leiter der noch immer von den Arianern aufs äußerste bedrängten rechtgläubigen Gemeinde zu Constantinopel. Von einer kleinen Capelle aus, die nachher zum Andenken an die Auferstehung der reinen Lehre von dort her in eine große Kirche Anastasia verwandelt wurde, wirkte er nun hier durch Wort und That zu immer mehrerer Befestigung und Ausbreitung der Nicänischen Lehre, sowie zugleich zur Dämpfung eines frivolen Geistes bei Behandlung dieses Kampfes und für ein lebendiges praktisches Christenthum, so daß schon im J. 380, nachdem zuvor allenthalben die Kraft der Arianer gebrochen war, dies letzte Hauptbollwerk des Arianismus im römischen Reiche fallen konnte. Als in diesem Jahre der neue Kaiser Theodosius der Große, ein Bekenner der Nicänischen Kirchenlehre, siegreich in Constantinopel einzog, räumte der Arianische Bischof Demophilus die Hauptkirche, und Gregor nahm sie ein. Bald darauf berief der Kaiser zur dauernden Befestigung der Nicänischen Lehre oder vielmehr zur äußeren Besiegelung ihres bereits vollständig erkämpften innerlichen Sieges, sowie zur Beilegung jeder Spaltung und zugleich zur feierlichen Installirung Gregors, ein neues allgemeines Concil nach Constantinopel (150 Bischöfe), das zweite ökumenische 381.

Hier ward zuvörderst von dem ältesten gegenwärtigen Bischof, Meletius von Antiochien, Gregor als Patriarch von Constantinopel eingeführt und geweiht; und nach Meletius' kurz darauf erfolgtem Tode ging nun Gregor mit dem Concil zunächst an die Beilegung des noch immer fortdauernden Meletianischen Schisma's zu Antiochien, die bei dem hohen Alter des Bischofs der Eustathianer Paulinus durch einstweiligen Aufschub einer neuen Bischofswahl seitens der Meletianischen Parthei leicht hätte ermöglicht werden können. Allein die gute Absicht Gregor's stieß bei einem Theil der Bischöfe auf unüberwindliche Hindernisse [1]). Schon dies machte ihn verdrossen. Als im weiteren Verlauf des Concils occidentalische antimeletianische Bischöfe selbst gegen die Gültigkeit oder doch Kirchlichkeit seiner eignen Patriarchen-Wahl und -Ordination, weil von Meletius vollzogen, Einwendungen machten, legte er freiwillig in einer denkwürdigen Abschiedsrede (Gregor. Naz. orat. 42.) sein Patriarchat nieder [2]). — Nun erhielt auf

1) Die Meletianische Spaltung zu Antiochien bestand noch bis in den Anfang des 5ten Jahrh., bis 413, wo endlich durch die Selbstüberwindung des ehrwürdigen Eustathianischen Bischofs Alexander v. Antiochien der ursprünglich Meletianische Bischof Flavianus die allgemeine Anerkennung gewann.

2) Nach kurzer ländlicher Ruhe übernahm er dann wiederum auf dringende Aufforde-

die dogmatischen Verhandlungen des Concils Gregor von Nyssa die bedeutendste Einwirkung. Das neue Constantinopolitanische Glaubenssymbol war demgemäß wesentlich nur das wenig modificirte Nicänische[1]), blos mit Einem wichtigen Zusatze in Bezug auf die Lehre vom Heiligen Geiste. Gegen die Arianische Lehre einerseits nehmlich, welche den Heiligen Geist geradezu als das erste der vom Vater und nach seinem Befehl durch den Sohn und seine Wirkung hervorgebrachten Geschöpfe betrachtete[2]), und[3]) denselben Abstand zwischen Sohn und Geist, wie zwischen Vater und Sohn setzte, und gegen die semiarianische andererseits, welche wenigstens die Ausdehnung des ὁμοούσιον auf den Heiligen Geist eben so entschieden, als auf den Sohn, bestritt[4]), hatten rechtgläubige Kirchenlehrer, namentlich Athanasius (in seinen Briefen 1. 3. 4. an den Bischof Serapion von Thmuis, vgl. mit s. orat. III, 15. c. Ar.), schon früher es bestimmt hervorgehoben, daß es ein Widerspruch sei, etwas dem göttlichen Wesen Fremdartiges in die die μία θεότης bezeichnende Trias aufzunehmen, daß die Quelle aller Heiligung nicht gleicher geschaffener Natur mit den durch sie geheiligten Wesen seyn, und daß durch den Heiligen Geist, nur wenn er Gott selbst wäre, Gemeinschaft mit Gott erlangt werden könne[5]); und als darauf Semiarianer aufgetreten waren — nach einem von den Arianern 360 abgesetzten und bald darauf gestorbenen semiarianischen Bischof von Constantinopel, Macedonius, Macedonianer, auch (von Athanasius seit 362) Πνευματομάχοι genannt, — welche zwar die Nicänische Lehre vom Sohne Gottes anzunehmen willig waren, gegen das ὁμοούσιον des Heiligen Geistes aber, den sie dauernd Arianisch für das erste der vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Geschöpfe erklärten, durchaus sich sträubten, hatte schon das Concil zu Alexandrien 362 und später ein illyrisches 375 ihre Lehre verworfen, und im Gegensatz auch besonders gegen sie hatte vorzüglich eifrig das ὁμοούσιον des Heiligen Geistes Didymus von Alexandrien, einer der gelehrtesten Streiter für die Nicänische Kirchenlehre, von etwa 340 bis zu seinem Tode 395 Lehrer an der Alexandrinischen Schule, in seinem Werke de Spiritu S. und im 2ten Buche de Trinitate vertheidigt. Wider diese Macedonianer

---

rung die Geschäfte des bischöflichen Amtes zu Nazianz, bis endlich 383 die dortige Gemeinde an seinem Anverwandten Eulalius einen eigenen Bischof erhielt, und er nun in stiller Contemplation und (besonders dichterischer) Thätigkeit sein Leben beschließen konnte.

1) Der Sohn sei ὁμοούσιος τῷ πατρί, vom Vater gezeugt vor aller Zeit. Das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός fehlte hiebei, weil man jetzt dieses leicht mißverstandenen Zusatzes nicht mehr zu bedürfen sich bewußt war.

2) So auch Eunomius apol. c. 25., indem er dabei ausdrücklich bemerkt, daß dem Heil. Geiste die eigenthümlich göttliche, schaffende Kraft fehle.

3) Nach Athanas. orat. c. Ar. I. c. 6.

4) Eusebius von Cäsarea insbesondere (de eccles. theol. III, 4. 6.) erklärte Origenisirend, der Sohn Gottes, allein unmittelbar vom Vater stammend, wirke wie das Daseyn aller Geister, so auch das des Heil. Geistes, welcher, größer als alle, der Trias zugezählt werde.

5) Auch insbesondere Hilarius Pictav. de trin. II, 29. hatte, weil der Heil. Geist die Tiefen der Gottheit erforsche, bestimmt seine Creatürlichkeit geleugnet, wiewohl er sich sonst nur allgemein über ihn aussprach.

nun[1]) wurde jetzt in dem Nicäno-Constantinopolitanischen Symbol ausdrücklich bestimmt, daß dem Heiligen Geiste (— *πνεῦμα ἅγιον — τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*, — diese Bestimmung des Ausgehens des H. Geistes vom Vater ein für die spätere Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste[2]) sehr wichtig, ja verhängnißvoll gewordener Zusatz) dieselbe Anbetung, wie Gott dem Vater und dem Sohne gebühre (*τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*). — So war denn durch das zweite ökumenische Concil der Sieg der Nicänischen Lehre, der ja von Anfang an auch nur in einem Theile des Orients zweifelhaft gewesen, völlig entschieden und fixirt. —[3])

Der Kampfplatz war eigentlich nur der Orient gewesen, wenngleich ein Hauptmitkämpfer der Occident. Im Abendlande war überhaupt blos Ein einflußreicher und bitterer theologischer Gegner der Nicänischen Lehre aufgetreten, — obwohl auch er nicht einmal entschiedener Arianer war, sondern sich zum Semiarianismus hinneigte —, der Bischof Auxentius von Mailand (gest. 374), der besonders an dem nachmaligen Bischof von Brixia Philastrius (Verfasser eines Buchs de haeresibus, gest. 390) einen eifrigen Widerpart gehabt hatte. Auxentius' Nachfolger, ein Mann edlen Römischen Geschlechts, der bisherige hochgeachtete Consularis über Ligurien und Aemilien zu Mailand, Ambrosius, (welcher, zur Beilegung der bei der neuen Bischofswahl entstandenen Kämpfe in der Kirche erschienen, durch eine plötzlich ertönende Stimme, wie die eines Kindes, die schnell sich verallgemeinerte, noch als Katechumen selbst zum Bischof ausgerufen worden war), zeichnete sich als Bischof (gest. 397) wie in seiner ganzen Thätigkeit durch Kraft und Energie, so nun insbesondere durch die unerschütterliche Festigkeit aus (Ambros. epp. 20—22.), welche den Arianischen Bestrebungen der Kaiserin Justina bei der Minderjährigkeit ihres Sohnes Valentinian II. (375 ff.) einen unüberwindlichen Widerstand bot. Er erklärte offen, daß es dem Kaiser nicht zukomme, über Lehrpunkte zu entscheiden, und als der Hof Räumung von Kirchen zu Arianischem Gebrauch von ihm forderte, denn der Kaiser sei Herr der Kirchen, wie des Landes, erwiederte er, unvermögend, mit reinem Gewissen die Auslieferung einer Kirche in Arianische Hände zu seiner eignen That zu machen, er dürfe nicht ausliefern, was Gott ihm anvertrauet, und blieb bei allen kaiserlichen Drohungen diesem Grundsatze treu, mit der Gemeinde in der Kirche Lieder und Psalmen singend, sonst aber keine Hand zum Widerstande regend, auch als kaiserliche Truppen die Kirche umringten, bis, da man das Unrecht doch bis zu offenbarer Waffengewalt zu steigern sich scheuete, durch die bischöfliche Treue die kaiserliche Untreue ermüdet ward[4]).

IV. Viertes Stadium (seit 381).

Nach dem J. 381 bestanden im römischen Reiche ein halbes Jahrhundert lang die Arianer noch nur als eine abgesonderte unterdrückte Parthei; länger indeß pflanzte sich unter rohen nicht römischen Völkern, die von Aria-

1) Vgl. über sie auch Epiphan. haer. LXXIV.

2) Vgl. S. 323, und unten §. 39.

3) Auf dem Concil zu Constantinopel war auch ein Mann gegenwärtig, der früher (in seinen Erklärungen, daß der Sohn zwar *ἀΐδιος ἐξ ἀϊδίου, ἐν πᾶσιν ὅμοιος τῷ πατρί* catech. XI., gezeugt auch ohne vorherigen Willensact des Vaters, doch nicht [durch das *ὁμοούσιον*] mit diesem zusammenzuschmelzen sei catech. XV, 9., dies Dogma übrigens zu den unbegreiflichen gehöre ib. XI, 11.; XVI, 2. 4.) sich einigermaßen dem Semiarianismus zugeneigt, nachher aber das Nicänische Symbol angenommen hatte, mehrere Male wegen Zwiespalts mit seinem Arianischen Metropoliten Acacius von Cäsarea von diesem abgesetzt, und auch vom K. Valens vertrieben worden war, zu Constantinopel aber volle Ehre erhielt: Bischof Cyrillus von Jerusalem (gest. 386).

4) Ueber Ambrosius' Theilnahme an den Mailändischen Arianischen Kämpfen vgl. bes. Rudelbach Christliche Biographie. I. S. 142 ff.

nischen Lehrern das Christenthum empfangen hatten, Arianisches Kirchenthum fort: namentlich unter den Vandalen, seit 429 und besonders 431 den grausamen, blutigen Verfolgern der Rechtgläubigen in Nordafrika [1]), bis zu der gerade durch ein solches Verfahren vorbereiteten Zerstörung ihres Reichs unter Kaiser Justinian 534; unter den Ostgothen in Oberitalien bis zum Ende ihrer Herrschaft 553; unter den Westgothen in Spanien bis zum freien Uebertritt König Rekkared's zur katholischen Lehre 589 [2]), und unter den Longabarden selbst bis in die Mitte des 7ten Jahrhunderts. Innerhalb christlicher Cultur aber war Arianische Häresie bereits mit dem Concil zu Constantinopel überwunden für alle Zeit [3]). Die reine Lehre über den Sohn Gottes und über die Dreieinigkeit, nach einer sechs Jahrzehende zuvor gethanen feierlichen ersten Aussprache, in langem und schwerem äußeren und inneren Kampfe allen indifferenzirenden Tendenzen enthoben, bestimmt und fixirt, hatte schon bis dahin sieghaft die Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen und (in Anticipation der Consequenz ihrer ganzen speculativen Fülle) das Ziel wesentlicher Vollendung erreicht.

§. 36.

Lehrkämpfe.

B. Origenistische.

Während es sich in dem Arianischen Kampfe um ein einzelnes Grund- und Hauptdogma gehandelt hatte, so folgte auf ihn ein Streit, der mehr Personen und Richtungen galt, der Origenistische Streit in seinen drei Stadien.

I. Erstes Stadium.

Viele ausgezeichnete Kirchenlehrer des 4ten Jahrh. (ein Athanasius, Eusebius von Cäsarea, Basilius M., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa u. A.) verdankten, ohne Anhänger des Origenistischen Systems zu seyn [4]), vornehmlich dem Studium der Schriften des Origenes ihre

---

1) S. des gleichzeitigen Bischofs von Vita in Numidien, Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanae sub Genserico et Hunnerico Vandalorum regibus (vom J. 487). (Vgl. Th. Ruinarti Hist. persecutionis Vandalicae. Par. 1694. Ven. 1732. 4.)

2) Als der spanisch westgothische König Rekkared 589 auf der Kirchenversammlung zu Toledo förmlich vom Arianismus zur katholischen Kirche übertrat (vgl. Helfferich Der westgothische Arianismus. Berl. 1860), war es wichtig für die spätere Kirchengeschichte, daß im Gegensatz gegen den Arianismus nach Maßgabe occidentalischer Lehrentwicklung hiebei das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum in der Bestimmung über den H. Geist zuerst mit einem ergänzenden kurzen folgeschweren Zusatze (Filioque zu Sp. S., qui procedit a Patre) feierlich verlesen ward. Vgl. unten §. 39.

3) Wenn hin und wieder in der Folge im Bereiche christlicher Cultur manche ungeschickte Ausdrucksweisen Einzelner (so namentlich des Joh. Philoponus um 600; vgl. ob. S. 304) als tritheistische Anklänge bezeichnet und verworfen wurden, so war auch das (wie andererseits die erneute Verwerfung manches wieder neu auftauchenden Sabellianismus 2c.) nur die Consequenz der früheren Entwicklung.

4) Indeß war allerdings Gregor v. Nyssa ein eifriger Vertheidiger der Apokatastasis, die selbst einem Gregor v. Nazianz zusagte. In noch mehreren Punkten stand

theologische Bildung. Daneben aber schieden alle Uebrigen sich in zwei Classen, entweder enthusiastische Verehrer oder heftige Gegner des Origenes. In diese zwei Theile gingen auch die Mönche, die ägyptischen namentlich, aus einander: einestheils antiorigenistische Anthropomorphiten (nach Tertullianischem Vorgange Freunde gewisser anthropomorphitischen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen [1])), anderentheils (die nitrischen namentlich) feurig Origenistische Spiritualisten und Mystiker. Aus der Schule der ersteren stammte der Palästinenser Epiphanius, seit 367 Bischof von Constantia (ehemals Salamis) auf Cypern (gest. 403). Dagegen verehrte ursprünglich den Origenes aufrichtig der gelehrte Mönch und Presbyter Hieronymus aus Stridon (geb. um 340, gest. um 420); und ein noch eifrigerer Verehrer des Origenes und Beförderer seines Studiums, als Hieronymus (der den Origenes bei seinen exegetischen Arbeiten zwar benutzt, auch manche Homilieen desselben übersetzt hatte, aber immer fern davon gewesen war, da ohnehin speculatives Interesse und ein systematischer Geist ihm abging, das ganze Origenistische System in sich aufzunehmen), war dessen Jugendfreund, der Presbyter Rufinus aus Concordia bei Aquileja (gest. 410). Rufinus hielt seit 378 auf dem Oelberge bei Jerusalem als Ascet sich auf, in inniger Gemeinschaft mit dem Bischof Johannes von Jerusalem (386—417), einem gleichen Verehrer des Origenes, und beide standen zu dem benachbarten Hieronymus, jetzt in Bethlehem, in traulichem Verhältnisse. Dies aber wurde gestört durch einige nach Palästina gekommene Abendländer, welche durch heftigen Angriff auf die Rechtgläubigkeit des Origenes den Hieronymus für den Ruf seiner Orthodoxie im Abendlande besorgt machten. Im J. 394 kam darauf, von jenen Occidentalen gerufen, auch Epiphanius nach Jerusalem, und forderte in seiner eigenen strengen Rechtgläubigkeit eifernd die Verdammung des Origenes. Dabei entzweite er sich mit Johannes, und ordinirte nun den Bethlehemitischen Mönchen, sie vor der Kirchengemeinschaft mit Jerusalem warnend, den Bruder des Hieronymus zum Presbyter. Nunmehr opferte Hieronymus seinen Lehrer Origenes dem Rufe der eignen Orthodoxie, und so entstand zwischen Johannes und Rufinus als Vertheidigern des Origenes einer- und Hieronymus und Epiphanius als seinen Gegnern andererseits ein bitterer Streit, den endlich nur zur Noth der Bischof Theophilus von Alexandrien 397 beilegte und zum Einschlafen brachte. Nach seiner Rückkehr ins Abendland aber (nach Rom und bald als Presbyter nach Aquileja), noch 397, gab Rufin, ohne Absicht zwar, doch nicht ohne Schuld, zum neuen Ausbruch Veranlassung. Um den Ruhm des Origenes in der lateinischen Kirche zu verbreiten, übersetzte er ohne triftigen Grund die bedenklichen BB. des Origenes περὶ ἀρχῶν ins Lateinische; dabei schmolz er, um die Rechtgläubigkeit

---

Eusebius, der ja auch den Ruf reiner Rechtgläubigkeit nicht hat, dem Origenes nahe. — Nicht ganz das Gleiche war es bei Didymus, einem ebenso entschiedenen Anhänger, als Nichtanhänger des Systems seines verehrten Origenes.

1) Und allerdings läßt ja auch die göttliche Offenbarung in dem Menschen, ohne dessen geistiges Wesen spirituell zu verflüchtigen, vielmehr es durch eine verklärte Leiblichkeit ewig bestimmend, das Ebenbild Gottes erkennen; nur nicht in der Rohheit, wie nicht wenige der Mönche.

desselben zu retten, manche Origenistische Irrlehre, als sei dieselbe erst der Zusatz eines späteren Häretikers, um, ließ aber auch manche andere anstößige Stelle, als billige er sie selbst, unverändert, und berief sich bei dem Allen auf das Beispiel eines anderen Verehrers des Origenes. Freunde des Hieronymus verkannten die Anspielung nicht, und forderten diesen zu seiner Rechtfertigung gegen die angeschuldigte Theilnahme an Origenistischer Ketzerei auf. Hieronymus gab nun zuvörderst, über Origenes noch mit Mäßigung urtheilend, jenes Buch des Origenes zur Nachweisung der Rufinischen Untreue in wörtlicher Uebersetzung heraus; sodann aber erfolgte eine Reihe von Streitschriften zwischen ihm und Rufinus, in welchen beide immer unwürdigerer Heftigkeit sich überließen[1]). Auch der Bischof Anastasius von Rom (398—402) citirte, den Origenes verdammend, den Rufinus vor seinen Richterstuhl. — Doch hatte dieser Origenistische Kampf keine bedeutenderen und allgemeineren Folgen.

II. Zweites Stadium.

Eine größere Bedeutung erhielt dann erst die Origenistische Streitphase, welche, von Aegypten ausgegangen, mit jener ersteren zusammenstieß. Die anthropomorphitischen antiorigenistischen und die Origenistisch mystischen Mönche in Aegypten lagen schon länger mit einander in Hader. Der Patriarch Theophilus von Alexandrien (385—412), ein herrschsüchtiger und ränkevoller Mann, war immer den letzteren geneigt gewesen, und hatte in einem libellus paschalis von 399 selbst so offen die anthropomorphitischen Vorstellungen bekämpft, daß er nur durch eine Zweideutigkeit die empörte Schaar nach Alexandrien geeilter Anthropomorphiten zufrieden stellen konnte. Seitdem fing schon Furcht an ihn etwas umzustimmen, und dazu gesellte sich nun noch persönlicher Haß gegen einige jener Origenisten. An ihrer Spitze standen damals vier Brüder, die sogenannten langen Brüder, ἀδελφοὶ μακροί, Dioscorus, Ammonius, Eusebius und Euthymius, fromme Mystiker, deren beide Letztere Theophilus zu Geistlichen (οἰκονόμοι) an seiner Kirche, den ersten zum Bischof von Hermopolis machte. Aber jene Beiden, unwillfährig, auf seine Weise einzugehen, trieb bald der weltliche Sinn des Theophilus in ihre Einsamkeit zurück, wohin der verhaltene Zorn des Patriarchen ihnen folgte. Diesen Zorn hatte aus gleicher Ursache auch ein Freund der Origenisten, ein Alexandrinischer Presbyter Isidorus, sich zugezogen, welcher, von seinem Bischof mit den ärgerlichsten Beschuldigungen verfolgt, zu den nitrischen Mönchen flüchtete. Ihre für den Verfolgten fürbittende Deputation erbitterte den Theophilus vollends, und nun verband er sich gänzlich umschlagend mit Epiphanius und Hieronymus zur Vernichtung des Origenes. Alexandrinische Synoden 399 und 400 verdammten noch so lange nach seinem Tode dessen Lehren und Schriften und die dem Urtheile nicht beitretenden Origenistischen Mönche wurden vertrieben. Ueberall zurückgewiesen, weil allenthalben Theophilus ihnen Steckbriefe nachsandte,

1) Die wichtigsten dieser Streitschriften sind Hieron. ad Pammachium et Oceanum de errorib. Orig., Rufin. apologia (s. invectiv. in Hier.) libb. II, Hieron. apol. adv. Ruf. libb. II und (auf Rufins verlorne Antwort) responsio s. apologia libb. III.

wandten sie sich endlich 401 nach Constantinopel, wo damals Chrysostomus Bischof war, ein Zögling der antiorigenistischen Antiochenischen Schule und früher Antiochenischer Presbyter, auf dessen byzantinisch patriarchalisches Ansehen der Alexandriner Theophilus längst schon eifersüchtig gewesen war; und nunmehr artete der Streit gegen die Origenisten immer mehr in einen Streit gegen Chrysostomus aus.

Durch den vielvermögenden Eutropius 397 von Antiochien hinweg auf den Constantinopolitanischen Patriarchenstuhl berufen, hatte Johannes Chrysostomus (geb. um 347 zu Antiochien) als Patriarch bald durch seinen kühnen rücksichtslosen Eifer für Christenthum und Wahrheit, durch seine biedere Geradheit und seine für das Gute leicht zu reizende Hitze sich den Haß weltlich gesinnter Geistlichen und Mönche der Hauptstadt zugezogen; auch Eutropius wurde bald durch seines Seelsorgers Sprache der Wahrheit beleidigt, und nach dessen Sturze stieß letzterer durch ernstliche Vorwürfe wegen ihres ärgerlichen Wandels selbst bei der mächtigen Kaiserin Eudoxia an. Gerade da erschienen in Constantinopel die Origenistischen Mönche. Chrysostomus nahm vorläufig die Vertriebenen auf, und suchte den Theophilus mit ihnen zu versöhnen. Dieser aber weigerte sich dessen durchaus, verbat sich die Einmischung des Chrysostomus in eine fremde Kirchenangelegenheit, und sandte Abgeordnete nach Constantinopel mit Beschuldigungen gegen die Mönche. Sie übergaben dagegen der Eudoxia eine Menge schwerer Beschuldigungen gegen Theophilus, und baten, dem Chrysostomus die Entscheidung zu übertragen. Die wankelmüthige Kaiserin, eben schon wieder mit dem Patriarchen in gutem Vernehmen, setzte bei ihrem Gemahl Arcadius dies durch, und Theophilus wurde nach Constantinopel vor Gericht citirt. Nun aber wandte der erbitterte Alexandriner alle Künste an, um mit Hülfe der ganzen Schaar mit Chrysostomus' Strenge Unzufriedener in Constantinopel nicht als Beklagter, sondern als Richter erscheinen zu können. Vorläufig, 402, beredete er den verehrten alten Epiphanius, nachdem dieser schon 401 auf sein (Theophilus') Drängen ein Concil zur Verdammung des Origenes gehalten, zu einer Reise nach Constantinopel, um des Chrysostomus „Heterodoxie“ zu entlarven, zu einer beabsichtigten Synode über die Origenistischen Händel. Der ehrliche Greis erschien, und brach schnell mit Chrysostomus, so aufrichtige Ehrerbietung dieser ihm auch erwies, fing doch aber bald an Verdacht über die schmutzige Sache zu schöpfen, und eilte unwillig wieder hinweg. Unterdeß hatten Chrysostomus' Feinde zwischen ihm und der Eudoxia, die jedes ihr hinterbrachte strafende Wort des Bischofs auf sich zu deuten geneigt war, neue Mißhelligkeiten gesäet, und sie verbündete sich deshalb förmlich mit Theophilus. Jetzt, 403, kam dieser zu Chalcedon (Constantinopel gegenüber) an, und versammelte auf einem Landgute des Ministers Rufinus, ἡ δρῦς, eine aus ihm gleichgesinnten oder durch ihn geleiteten Bischöfen bestehende Synode (Synodus ad Quercum). Diese nahm von Geistlichen, welche durch Chrysostomus' Ernst und Strenge sich verletzt fühlten, Beschuldigungen gegen ihn an (theils offenbare Erdichtungen, theils Entstellungen unschuldiger Ausdrücke und Handlungen, theils auch solche, die nur einem Theophilus als Vorwürfe gegen einen Bischof gelten konnten [1])).

1) Z. B. daß Chrysostomus keine Gastmähler besuche und gebe, also ein Feind der Gastfreundschaft sei 2c.

Umgeben von einer Anzahl der angesehensten und würdigsten Bischöfe, erwartete Chrysostomus zu Constantinopel ruhig die Entscheidung. So oft die Synode, zuletzt durch einen kaiserlichen Legaten, ihn citirte, protestirten die Bischöfe zu Constantinopel gegen die Competenz eines solchen Gerichts, während Chrysostomus selbst zum Erscheinen sich bereit erklärte, wenn nur drei seiner erklärten Feinde aus der Zahl seiner Richter ausschieden. Dies schlug man ihm ab, und nun wurde er durch ein Synodalurtheil, welches der Kaiser bestätigte, excommunicirt und abgesetzt, und nach Bithynien ins Exil übergefahren. Heftige Bewegungen des seinen Patriarchen verehrenden Volks aber und ein Erdbeben schreckten die Kaiserin. Sie rief eiligst, noch 403, den Chrysostomus zurück; seine Rückkehr glich einem Triumphzuge, und durch die Liebe des Volks wider seinen Willen genöthigt, ertheilte er, noch ehe eine neue rechtmäßige Synode das Urtheil der früheren für nichtig erklären konnte, den bischöflichen Segen. Dies benutzte bald Theophilus zu neuen Machinationen. Zwar war derselbe, nachdem er auf jener seiner Synode beiläufig noch mit den Origenistischen Mönchen sich in Betreff des Origenes versöhnt hatte[1]), gleich nach Alexandrien entflohen, wagte auch nicht wieder in die Nähe von Constantinopel zu kommen, und Chrysostomus seinerseits hörte nicht auf, vom Kaiser die Berufung einer neuen Synode zu fordern; aber auch abwesend gab der Alexandriner den Seinen und Chrysostomus' Feinden zu Constantinopel schlaue Verhaltungsregeln, und ein in neuer Wuth gegen Chrysostomus entbrennender Zorn der gereizten Eudoxia über eine Rüge, zu der Chrysostomus sich für verpflichtet gehalten[2]), und über ein unerwogenes Wort des neuer Mißhandlung entgegensehenden Bischofs[3]), ließ es nicht zur Erfüllung seiner gerechten Forderung kommen, und stellte des Patriarchen Person und Sache bloß. So wurde im Sommer 404 Chrysostomus von neuem exilirt, nach Cucusus an der Grenze von Armenien und Cilicien[4]). Erst unter seinen gegenwärtigen vielfachen Leiden leuchtete recht glänzend seine christliche Seelengröße hervor; dabei blieb er in steter Verbindung mit seiner Gemeinde[5]), und wirkte unaufhörlich und mit Selbstver-

---

1) Nahm er doch auch einige Jahre darnach nicht Anstand, die Bischofswahl des Hyperorigenisten Synesius (s. S. 304) oberbischöflicherseits zu bestätigen.

2) Ihr Gegenstand war der den Gottesdienst störende Lärm bei Einweihung einer Bildsäule der Kaiserin gewesen.

3) In einer Predigt (vielleicht gerade am Gedächtnißtage der Enthauptung Johannes des Täufers — 29. Aug. —) sollen dem Chrysostomus die Worte entfallen seyn: „Von neuem wüthet die Herodias, von neuem fordert sie das Haupt des Johannes" (Socrat. h. e. VI, 16.; Sozom. VIII, 20.).

4) In der Zeit zwischen der ersten (403) und kurz vor der zweiten Verbannung des Chrysostomus (404) hatte die Gewaltthätigkeit gegen ihn selbst eine Spaltung zu Constantinopel hervorgerufen, indem die ihrem Bischof treu anhängende Gemeinde, aus der Kirche vertrieben, in Privathäusern und auf dem Felde gottesdienstlich zusammenkam, obgleich sie auch an diesen Orten roher Gewalt weichen mußte. Auch nach der gänzlichen Entfernung des Chrysostomus von Constantinopel bis zu und nach seinem Tode bestand diese Treue fort, und die Gemeinde, die fortdauernd nur den Chrysostomus, nicht aber den neu eingesetzten Arsacius und seit 405 Atticus, als rechtmäßigen Bischof anerkannte, ward mit dem Partheinamen der Johanniten bezeichnet.

5) Zum Trost für seine Freunde in Constantinopel verfaßte er im Exil seine Schrift: "Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται.

leugnung für das Wohl der Kirche und zur Ausbreitung des Christenthums. Später, im J. 407, wurde ihm ein noch härteres Exil, die öde Stadt Pitys am schwarzen Meere, angewiesen; er unterlag aber der Mühseligkeit der Reise. Schon in den dritten Monat hatte die Wanderung mit zwei Soldaten gewährt. Er war erschöpft. Unweit der Stadt Comanum in Pontus, in einer Märtyrercapelle, erfaßte ihn das Gefühl der Todesnähe. Er legte ein weißes Gewand an, nahm still freudig aus eigner ersterbender Hand das Abendmahl, und verschied mit dem steten Losungsworte seines Lebens: Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν — am 14. Sept. Umsonst hatte Bischof Innocentius I. von Rom des Chrysostomus Unschuld bezeugt. Eine Spaltung zwischen der Römischen und griechischen Kirche war die Folge so schmählicher Vergewaltigung, bis erst drei Jahrzehende darnach auch in der griechischen Kirche unter Theodosius II., 438, Chrysostomus' Andenken in allen Ehren eingesetzt und seine Leiche im Triumphzuge nach Constantinopel zurückgeführt ward[1]).

III. Drittes Stadium.

Der Origenistische Streit war unter den Kämpfen gegen Chrysostomus glücklich vergessen worden. Erst anderthalb Jahrhunderte darnach, im 6ten Jahrh. unter den monophysitischen Kämpfen kam er darauf nebenbei abrupt genug unter den Machinationen einer intriguanten Parthei neu zum Ausbruch, und die Synoden zu Constantinopel im J. 541 und die ökumenische 553 entschieden ihn dann endlich beiläufig zwar, aber vollständig zu Origenes Ungunsten. Vgl. unten §. 37, IV.

§. 37.

Lehrkämpfe.

C. Ueber die Person Jesu[2]).

Aehnlich dem Arianischen Streite, aber subtiler und in abnormem Verlauf darum auch zerrüttender, war der über die persönliche Einheit der beiden Naturen in Christo, der in vier Stadien verlaufen ist.

I. Erstes (vorbereitendes) Stadium.

Die Verbindung der Gottheit und Menschheit Jesu, zu wahrhaft persönlicher gottmenschlicher Einheit, wie sie ja die ganze Wirksamkeit Christi als Erlösers bedingt, war auch von Anfang an in der Kirche, im Gegensatz gegen abirrende Richtungen, ausgesprochen worden. So war es schon in den ersten drei Jahrhh. geschehen einerseits gegen Leugner der wahren Menschheit, des wahrhaft menschlichen Leibes (die Doketen und andere Gnostiker) wie der wahrhaft menschlichen Seele (die Patripassianer[3])), andererseits gegen Leug-

---

1) Erst jetzt schloß nun auch die Constantinopolitanische Parthei der Johanniten sich wieder an die allgemeine Kirche an.

2) Vgl. Baur Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschwerd. Gottes Th. I. II. u. Dorner Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Christi. 2. A. Th. I. Abth. 2. 3.

3) Ihnen gegenüber hatten Tertullian und Origenes die Wahrheit vertheidigt.

ner der wahren Gottheit Jesu (die Ebioniten, Samosatenianer 2c.), endlich auch gegen (gnostische) Leugner einer wahren Vereinigung von Beidem. Doch fehlte in den ersten Jahrhunderten noch viel an vollkommen begrifflicher Durchbildung dieses Dogmas. Man konnte die Vereinigung der Gottheit und Menschheit entweder zu lax, oder zu strict fassen; entweder die gänzliche Vereinigung von beiden zu Einer Person durch Annahme eines realen Fürsichseyns beider leugnen, indem man im Grunde zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, neben einander bestehen ließ, was gegen die Gottheit Christi und die Menschwerdung der Einen Person des ewigen Sohnes Gottes lief; oder zwar eine innige Vereinigung annehmen, aber so, als hätten Gottheit und Menschheit sich zu einer einzigen Natur verschmolzen, was dann zwar jedenfalls die Gottmenschheit, aber weder wahre Gottheit, noch eigentliche Menschheit Christi bestehen ließ.

Seit dem 4ten Jahrh. mußte die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo zuerst unter den Arianischen Streitigkeiten berührt werden, indem die Arianer die von einer vernünftigen Menschheit Christi handelnden Schriftstellen von einer beschränkten Gottheit deuteten, und so, während sie die volle Gottheit Christi leugneten, auch das Daseyn einer wahrhaft menschlichen Seele in Jesu nicht zugaben, annehmend, daß blos mit einem menschlichen Leibe der göttliche Logos sich verbunden habe [1]). In diesem letzteren Bezug war dann nach der einen Seite hin dem Arianismus auch die Lehre des Marcellus von Ancyra verwandt [2]). Wie man aber so gegen die Arianer die Lehre von einer mit der Gottheit vereinigten wahren Menschheit Christi vertheidigte [3]), so hatte man in und seit dem 4ten Jahrh. auf der anderen Seite gegen den Samosatenisirenden Photinus, welcher Jesum für einen durch die wirkende göttliche Vernunft nur auf außerordentliche Weise erleuchteten, aus Leib und Seele bestehenden Menschen hielt, wieder die wahre Gottheit Christi und Menschwerdung Gottes zu rechtfertigen. So standen denn jetzt als entgegengesetzte Abwege die Arianische und die Photinische Auffassung da. In der Mitte zwischen diesen beiden relativen Gegensätzen hielt sich im 4ten Jahrh. die reine kirchliche Lehre, wie sie, wahre Menschheit und wahre Gottheit zugleich setzend, namentlich auf der Alexandrinischen Synode unter Athanasius 362 bezeugt ward [4]), wenn

---

1) Dies bezeugen ausdrücklich von den Arianern ein Gregor v. Naz., Didymus, Epiphanius; und ebenso beweiset auch gegen Eunomius Gregor v. Nyssa (orat. 2. c. Eunom., Opp. II. p. 482., nach der richtigen Lesart des hier citirten Eunomischen Glaubensbekenntnisses) das Daseyn einer eigenthümlich menschlichen Seele in Christo.

2) Nach seiner Ansicht beseelte der göttliche Logos vermöge äußerer Wirksamkeit der in Gott wohnenden Vernunft auch Christi menschliche Natur, so daß Sabellianisch das ganze Bewußtseyn Christi nur als eine besondere Modification jener Gotteskraft erschien, so lange und nur so lange bis einst nach dem letzten Gericht alles Böse der Herrschaft Christi unterworfen seyn und nun jene ἐνέργεια δραστικὴ τοῦ λόγου sich in die allgemeine ἐνέργεια τοῦ θεοῦ auflösen werde. Vgl. Euseb. c. Marcell. II, 2—4.

3) Freilich nicht ohne dem Arianischen Vorwurfe zu verfallen, als zertrenne man Gottheit und Menschheit Christi ungebührlich (vgl. Gregor. Nyss. orat. 4. p. 578.) und bete in der Menschheit Christi ein Geschöpf an (vgl. Athanas. ep. ad Adelphium).

4) Christus, als wahrer eingeborner Sohn Gottes, habe doch kein σῶμα ἄψυχον und ἀνόητον gehabt, da er ja der Seele, wie des Leibes Heil wirken wollte.

auch die noch dermalige breite Lehrbasis einseitige Eigenthümlichkeit in der Lehrentwicklung [1]) noch nicht überall abschnitt. — Neuen Streit veranlaßte sodann, Origenisirenden, aber christlich tiefen Anschauungen eines Gregor von Naz. und Gregor von Nyssa gegenüber, (welche im Gottmenschen das Wirken des Logos durch das Medium einer menschlichen Seele hindurch und eine Durchdringung aller Theile der Menschheit mit der Gottheit bis zur Ubiquität des verklärten Leibes Christ setzten [2])), der scharfsinnige und gelehrte Freund des Nicänischen Concils Apollinaris der Jüngere, zuletzt, etwa seit 362, Bischof von Laodicea (Parteihaupt seit 370, gest. um 382) [3]), welcher, um in der Person Jesu die wahre Vereinigung zweier dabei doch in ihrer Eigenthümlichkeit bleibender Wesen oder Naturen recht begreiflich zu machen, nach der damaligen philosophischen Eintheilung der menschlichen Natur in die drei Theile: *σῶμα*, *ψυχὴ ἄλογος* (das animalische Lebensprincip), und *ψυχὴ λογική*, *νοῦς* oder *πνεῦμα*, auch Christum aus diesen drei Theilen bestehen ließ, so aber, daß bei ihm die Stelle der *ψυχὴ λογική*, des *λόγος* oder *νοῦς ἀνθρώπινος*, der göttliche Logos, der *νοῦς θεῖος* selbst vertreten habe [4]). Apollinaris' Streben ging hiebei dahin, gegenüber der Auf-

---

1) So u. A. die unbefangene Aussprache des Hilarius Pictav., der de trin. IX, 10. eine höhere Leiblichkeit und gewissermaßen göttliche Menschenseele Christo beizulegen geneigt ist.

2) Der göttliche Logos habe durch das Medium einer eigenthümlich menschlichen Seele sich mit der sinnlichen Natur verbunden, und so alle Theile der Menschheit durchdrungen, schon seit der Geburt, vor Allem aber seit der Auferstehung, und durch und durch mit der Himmelfahrt. Die Eigenschaften der Menschheit und die der unwandelbaren Gottheit bleiben unvermischt; aber in die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur aufgenommen, geht die menschliche in der göttlichen auf, wie Holz im Feuer, so daß auch eine Verwechselung der Prädicate beider Naturen (*ἀντιμεθίστασις*) statt finden darf und dem verklärten menschlichen Leibe Christi Ubiquität zukommt. So Gregor v. Nyssa orat. 4. c. Eunom. p. 599. u. a. and. O., und wesentlich ebenso, nur in temperirterem Ausdruck, Gregor v. Naz.

3) Derselbe, der nebst seinem Vater (Apollinaris, Presbyter zu Laodicea) das Julianische Verbot der Erklärung der alten Classiker in den christlichen Schulen durch Einkleidung der biblischen Geschichte und Lehre in griechische Verse und Dialogen unschädlicher zu machen gesucht hatte.

4) Damit die Schwierigkeit wegfiele, wie ein göttliches und menschliches Bewußtseyn, letzteres mit seiner freien Selbstbestimmung, sich zu Einem Ganzen sollten verbinden können, setzte er eben an die Stelle der mit Selbstbestimmung begabten Menschenseele in Christus den göttlichen Logos selbst. Er argumentirte dabei so: In den Menschen überhaupt sollte die *ψυχὴ ἄλογος* durch die *ψυχὴ λογική* besttmmt werden; letztere aber ließ sich statt dessen von der ersteren bewältigen. Um den Menschen den Sieg über die *ψ. ἄλογος* zu sichern, mußte deshalb der unwandelbare göttliche Logos in der Menschennatur erscheinen, und so ist Christus, mit dem göttlichen Logos an der Stelle der wandelbaren Menschenvernunft, der wahre *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, mit dem der Christ durch den Glauben Gemeinschaft und so die Kraft des Sieges über die *ψυχὴ ἄλογος* empfängt. Dabei bekämpfte Apoll. ausdrücklich die Lehre von einer (angeblichen) Vergöttlichung der Menschheit Christi, als die wahre Verbindung der Gottheit und Menschheit während seines Erdenlebens aufhebend durch eine spätere Apotheose. — Fragmente des Apollinaris aus seinen Episteln (bei Galland.) und aus seinen zwei Schriften *περὶ πίστεως* und *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* besonders bei Gregor von Nyssa und Athanasius (s. S. 331. Anm. 2.), sowie bei dem Mönch Leontius Byzantius (um 600) adv. fraudes Apollinaristarum libb. II. (in Gallandi Bibl. patr. T. XII. p. 706.), und in den Catenis patrum; auch bei Theodoret. haer. fabb. IV, 8. 9.; vgl. dessen h. e. V, 3—9.; Socr. h. e. II, 46.; Sozom. V, 18.; VI, 25.; auch Gregors v. Naz. 2 Briefe ad Cledonium und Basilius M. epp. 261 sqq.

fassung des Origenes und seiner kirchlicheren Nachfolger, die ihm in Christo nur einen ἄνθρωπος ἔνθεος zu beschreiben und mit dem Samosatenismus und Photinianismus zusammen zu fallen schien, eine solche Darstellung der Person Christi geltend zu machen, die in Christo Gott unmittelbar besitzen lassen könnte; und mit diesem Genügen des frommen Gefühls drängte er alle Bedenken gegen seine Vorstellung zurück. Gegen Apollinaris, nachdem erst der eigentliche Sinn seiner Lehre offenbar geworden war[1]) in ihrem wesentlichen Einklange bezugsweise mit der Arianischen (und Marcellischen), mußte deshalb, wie gegen die Arianer, schon um die Lehre von der Erlösung und Heiligung der Menschennatur durch Christus durchführen und Christi sittliches Vorbild nach seinem eignen Willen gelten lassen zu können, die Nothwendigkeit einer mit der Gottheit vereinigten wirklichen, vollständigen Menschheit Christi (nach Leib und Seele, oder Leib, Seele und Geist) behauptet werden[2]); und seit 374 ward der Apollinarismus von mehreren Concilien, auch von dem zweiten ökumenischen zu Constantinopel 381 (can. 7., — wiewohl hier ohne neue symbolische Bestimmung gegen die nur neue Modification des Arianismus), verworfen.

Seit Verwerfung des Apollinarismus stimmte man nun im Allgemeinen überein in Annahme einer wirklichen, vollständigen Menschheit Christi wie Gottheit und einer wahren Vereinigung der Gottheit und Menschheit. Doch aber bildeten sich nun seitdem, je nachdem man bei dieser gemeinsamen Annahme doch entweder mehr die Verwahrung gegen den Photinianismus, als die Zertrennung Jesu in eine für sich bleibende Gottheit und eine durch sie nur erleuchtete Menschheit, oder die gegen den Apollinarismus (und Arianismus) als die Vermengung von Gottheit und Menschheit zu einem Dritten, zum Ziel hatte, zwei divergirende Hauptrichtungen. Der damaligen Alexandrinischen Kirche in ihrer tief mystisch contemplativen Richtung, in Einklang aber mit allen den Kirchen der Christenheit, wo man ohne zu vernünfteln nur einfach glauben wollte, und sodann auch mit namhaften Lehrern christlicher Vergangenheit[3]), lag es hauptsächlich an, die untrennbare Innigkeit der Vereinigung beider Naturen recht fest zu halten, das Unbegreifliche, das

1) Er hatte sich anfangs der Kirchenlehre accommodirt, und auch die Alexandrinischen Beschlüsse von 362 unterzeichnet.

2) So that dies schon Athanasius (contra Apollinarium libb. II; eine seiner letzten Schriften [Galland. VI, 517.]) indem er sich insbesondere auch auf Christi Gefühl bei der Todesnähe, auf seinen descensus ad inferos und sein Beten berief, und die zwiefache Ansicht abwies, als gehöre die Sünde nothwendig zur menschlichen ψυχὴ λογική, und als schließe der Schriftausdruck σάρξ von Christi Menschheit die vernünftige Seele aus; und dann vorzüglich Gregor von Nyssa (ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου, in Gallandi Bibl. patr. VI. p. 517.), indem er bei der Verbindung der Gottheit und Menschheit Christi (nebst Gregor. Naz. orat. 31. 51.) nicht an eine bloße συνέργεια κατὰ χάριν, sondern bestimmt an eine σύναψις κατ' οὐσίαν gedacht, (es seien zwei Naturen εἰς ἓν συνδραμοῦσαι), und demgemäß insbesondere (Greg. Nyss. epist. ad Ambros.), dem Photinianismus und Apollinarismus gegenüber, die Jungfrau Maria auch nicht blos ἀνθρωποτόκος, sondern θεοτόκος genannt wissen wollte, u. A.

3) Vgl. z. B. bei Clemens Alex. Protrept. p. 66. das: πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ θεῷ, τῷ παθόντι καὶ προςκυνουμένῳ θεῷ, und bei Tatian. c. Graec. 13. das ὁ πεπονθὼς θεός.

ἄφατον, darin recht hervorzuheben[1]), und nach dem Princip, daß dem Einen Gottmenschen alles Menschliche und Göttliche zugleich zukomme[2]), trug man daher gern die Prädicate der göttlichen Natur auf die menschliche und umgekehrt über[3]), indem man dabei von dem Grundsatze der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes aus die Gottheit Christi als das eigentlich Personbildende anerkannte; eine Richtung, der freilich jetzt die rechte Feile und umsichtige Schärfe der dogmatischen Form noch abging[4]). In der Antiochenischen Kirche hingegen, dem Apollinarismus und Arianismus gegenüber, strebte man die Vereinigung der Gottheit und Menschheit recht klar sich zu denken und dem menschlichen Verständnisse möglichst nahe zu bringen; man schied demzufolge, von dem Principe der Menschheit Christi als des eigentlich Personbildenden aus, eifrig, ja ängstlich, Göttliches und Menschliches[5]), indem man zwar auch eine Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo annahm, doch aber, bei fortschreitender Offenbarung der ersteren in der letzteren, am liebsten (nach dem Ausdruck des Hauptrepräsentanten dieser Richtung) nur eine ἕνωσις κατ᾽ εὐδοκίαν, κατὰ χάριν, καθ᾽ υἱοθεσίαν, und vermied sorgfältig die gegenseitige Uebertragung der Prädicate beider Naturen, als angeblich hinleitend zu einer Naturenvermischung. Dies vermeintlich wissenschaftliche, in der That freilich vielmehr nur vernünftelnde Antiochenische Streben hing deutlich mit der Gesammtrichtung der Antiochenischen Schule zusammen, welche, schon im 3ten Jahrh. gegründet und jetzt im Laufe des 4ten vollständig ausgebildet durch die Presbyter Diodorus, seit 378 Bischof von Tarsus (gest. vor 394), und seinen berühmteren Schüler, den eigentlichen Repräsentanten dieser dogmatisch Antiochenischen Richtung[6]), Theodorus, seit 393 Bischof von Mopsvestia in Syrien (gest.

---

1) Ihr Symbolumm war: εἷς Χριστὸς ἐκ δυοῖν φύσεων ἀφράστως, ἀπερινοήτως, ἀῤῥήτως ἑνούμενος.

2) Zwar seien in abstracto göttliche und menschliche Natur, und göttliche und menschliche Natureigenschaften, ohne daß bei der Menschwerdung Christi eine Verwandlung derselben statt gefunden hätte, zu unterscheiden; in concreto aber bei der Person Christi dürfe nicht beides für sich betrachtet werden, weil sonst nicht eine wahre Vereinigung, nicht eine ἕνωσις φυσική im Gegensatz gegen eine ἕνωσις σχετική, statt finden würde.

3) Daher der Ausdruck „der Logos ist gekreuzigt,“ bei Didymus — wie Gregor v. Nyssa — schon Maria ἡ θεοτόκος, bei Cyrill von Alex.: ἡ τοῦ Κυρίου σάρξ ἐστιν ἰδία τοῦ θεοῦ λόγου (nehmlich, wie er es sofort negativ richtig bestimmte, οὐχ ἑτέρου τινὸς παρ᾽ αὐτόν), u. s. w.

4) Dahin gehört es, wenn in noch nicht klarer Unterscheidung zwischen φύσις und ὑπόστασις ein Ausdruck von einer μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου entschlüpfte. Vgl. jedoch S. 333. Anm. 2.

5) Statt des ἀφράστως hob man besonders das ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως bei der ἕνωσις hervor.

6) Theodorus war dies, indem er einmal, gegenüber der von Apollinaris angenommenen ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν, die Vereinigung der Gottheit und Menschheit Jesu mit der Art verglich, wie Gott auch zu anderen Menschen in näherem Verhältnisse stehe, nach seinem Willen und seiner Gnade; (daher ἕνωσις κατ᾽ εὐδοκίαν, καθ᾽ υἱοθεσίαν rc., gerade solche Ausdrücke, welche von den Gegnern als Photinianismus verworfen wurden); indem er sodann, gegenüber der Apollinaristischen Leugnung jedes Fortschreitens und jedes Kampfes in Christo, eine der fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Natur parallele fortschreitende Offenbarung des Göttlichen und allerdings auch ein Kämpfen, doch ein durch seine Willensrichtung sieghaftes und darum durch die Verherrlichung belohntes Kämpfen in Jesu annahm; und in=

429), bei ihrer grammatisch-historischen Hermeneutik und wissenschaftlichen Forschung einem rationalisirenden Extrem gar nahe kam[1]); und es wurde noch dazu durch die stete Nothwendigkeit einer Polemik der Antiochener gegen Ueberreste von Gnostikern, Manichäern und Apollinaristen befördert. Die Antiochener erhoben nun gegen die Alexandriner die Beschuldigung einer verwerflichen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen Christi in Eine Natur, womit weder die reine Menschheit noch Gottheit bestehe[2]), die Alexandriner dagegen wider die Antiochener die einer realen Zertrennung der Naturen Christi, einer Spaltung seiner Gottheit und Menschheit in zwei Personen, und also einer Entkleidung der Person des Erlösers von der wahren Gottheit und einer Leugnung der Gottmenschheit und Menschwerdung Gottes überhaupt[3]).

II. Zweites (Nestorianisches) Stadium[4]).

Wenige Jahre nach einem kurzen occidentalischen Vorspiel, nachdem ein südgallischer Mönch und Presbyter Leporius, (übrigens Pelagianer),[5]) der, wie die Antiochener, die Uebertragung der Prädicate der menschlichen Natur Christi auf die göttliche bekämpfte[6]), im orthodoxen Occident excommunicirt, aber durch Augustinus (426) zur Erkenntniß und zum Widerruf seines Irrthums gebracht worden war[7]), brach im Orient der eigentliche, der Nestorianische Streit aus.

---

dem er endlich, gegenüber Apollinaristischer Verwechselung der Prädicate, diese Prädicatvertauschung aufs bestimmteste verpönte, wo sie irgend anders als mit ausdrücklicher Verwahrung vorgenommen werde.

1) Daher u. A. auch die merkwürdige Erscheinung, daß die exegetisch grammatische Antiochenische Schule, wie die allegorisirende Alexandrinische, die Lehre von der Apokatastasis hegte und pflegte; so wie die häretisirende Eigenthümlichkeit der dogmenhistorisch bedeutenden Gesammt-Doctrin eines Theodorus von Mopsv. überhaupt. (Vgl. §. 38, II. und §. 39, VI.)

2) Keineswegs indeß ist dieser Vorwurf überall als gegründet zu erkennen, wo etwa vorchalcedonensische Alexandriner von nur Einer Natur Christi reden; denn wie vor dem Nicänischen Concil die später so ernstlich urgirte Unterscheidung von ὑπόστασις und οὐσία, in Anwendung auf die Trinität, schwankte, so vor dem Chalcedonensischen die Unterscheidung von Natur und Person in Bezug auf Christus (so daß z. B. Athanasius, wenn er de incarnat. Verbi — Mansi IV, 689. — sagt: Ὁμολογοῦμεν οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα θεὸν, μίαν προςκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροςκύνητον· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προςκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προςκυνήσει, nur in damals noch unfixirtem Ausdruck, nicht in der Sache fehlgegriffen hat).

3) In diesem Gegensatze den Begriff der ἕνωσις der Gottheit und Menschheit Christi bestimmend, erklärt Cyrill v. Alex.: Ὁ τῆς ἑνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὴν τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν· οὐ συγχεύων τὰς φύσεις, ἀλλ' ὅτι σαρκὸς μετεσχηκὼς ὁ λόγος εἷς δὴ νοεῖται.

4) Quellen: Außer den Acten der allgemeinen Concilien von Ephesus und Chalcedon Liberati (im 6ten Jahrh.; s. §. 38.) Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, ed. J. Garner. Par. 1675. (auch bei Mansi Concill. T. IX.); Socrat. h. e. VII, 29 sqq.; Evagr. h. e. I, 7 sqq.; u. a.

5) S. Cassian. de incarnat. Chr. I, 4. und Gennad. de vir. ill. c. 59.

6) Auch eine stufenweise Offenbarung der Gottheit nach den Entwicklungsgesetzen der mit ihr verbundenen Menschennatur behauptete er mit Theodorus Mopsvestenus.

7) Sein nunmehriges Glaubensbekenntniß und die afrikanische Verwendung für ihn bekannten dann einfach zwei Naturen in Christo, nicht zu Einer Substanz vermischt, sondern

Schon seit längerer Zeit hatte die steigende Macht der Patriarchen von Constantinopel die Eifersucht der Alexandrinischen erregt. Patriarch nun zu Alexandrien, nach Theopilus', seines Oheims, Tode, war seit 412 Cyrillus (von Alexandrien), ein bei ernstem Eifer für Orthodoxie von weltlichem Ehrgeiz nicht freier Mann (gest. 444). Während seiner Verwaltung wurde Nestorius (aus Germanicia), ein Antiochenischer und Antiochenisch bis zu vollkommener Einseitigkeit gebildeter Mönch und Presbyter, Schüler des Theodorus von Mopsveste, 428 Patriarch von Constantinopel. Ein von ihm aus Antiochien mitgebrachter Presbyter Anastasius nahm an dem zu Constantinopel häufigen Gebrauch des Wortes ἡ θεοτόκος von der Maria Antiochenischen Anstoß[1]), und sprach öffentlich und heftig dagegen. Dies empfand man zu Constantinopel um so übler, da man auch das Ansehen der Maria dadurch verletzt glaubte, und ein daselbst sich aufhaltender Presbyter Proclus predigte eben so heftig wider ihn. Bald galt Anastasius entschieden für einen Leugner der Gottheit Christi. Nestorius[2]), statt den Streit zu unterdrücken, nahm der Lehre seines Presbyters in Predigten thätig sich an[3]), und ward nun gleicherweise des Photinianismus und Samosatenismus beschuldigt. Nun begann auch Cyrillus für das θεοτόκος einzutreten. Nach einem brieflichen Streite zwischen ihm und Nestorius richtete er sein Buch περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως an den Kaiser und die Kaiserin. Zugleich berichtete er, sowie Nestorius (letzterer aber nur griechisch), an den (des Griechischen unkundigen) Römischen Bischof Cölestinus, welcher darauf 430 auf einer Synode zu Rom die — ja auch in der That material verwerfliche — Lehre des Nestorius verdammte, ihn selbst, wenn er nicht binnen 10 Tagen widerrufe, excommunicirend, und dem Cyrillus die Vollziehung des Urtheils übertragend. Vergeblich ermahnte der Patriarch Johannes von Antiochien im Namen seiner syrischen Collegen den Nestorius, um eines möglicherweise auch richtig zu gebrauchenden Wortes willen keinen weiteren Streit auszuspinnen; Nestorius beharrte bei seiner Weise, und nun stimmte der Eifer und die Hast Cyrills auch die Syrer zur förmlichen Partheinahme, indem er den bisher noch mehr persönlichen Streit in einen entscheidenden Kampf zwischen der Alexandrinischen und Antiochenischen Dogmatik verwandelte. In 12 Widerrufsformeln, ἀναθεματισμοί, (bei Mansi T. IV. p. 1067 sqq.), welche auf einer Synode zu Alexandrien 430 Cyrillus dem Nestorius vorschrieb, und welche den Alexandrinischen Lehrbegriff dem Antiochenischen gegenüber formal ganz unvermittelt auf die Spitze

---

so mit einander verbunden, daß beide in ihren Eigenthümlichkeiten blieben, und doch der Menschheit die göttlichen Eigenschaften mitgetheilt würden, die Gottheit aber an dem menschlichen Theil nähme. (Auch der Agnoetismus, daß Christus als Mensch etwas nicht gewußt, ward schon hier, wie dann auch im Orient seit dem Nestorianischen Streit, verworfen.)

1) Weil Gott nicht von einem Menschen geboren werden könne —, ein Argument, welches denn wirklich so von Anbeginn eine Leugnung der Menschwerdung Gottes zu involviren schien.

2) Seine damals gehaltenen Predigten (ὁμιλίαι), von denen auch griechische Fragmente übrig sind (Mansi IV, 1197.), hat sein Zeitgenoß und Gegner Marius Mercator uns lateinisch erhalten (Nest. Sermones, b. Mar. Merc. p. 53.).

3) Erst etwas später fand Nestorius den Ausdruck θεοτόκος κατὰ σάρκα allenfalls zuläßig; doch sei Χριστοτόκος jedenfalls richtiger (Nestor. ep. 3. ad Coelestin.).

stellten, nur in abstracto, durchaus nicht aber in concreto zwei Naturen in Christo unterscheidend [1]), weil das Gegentheil die wahre Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo aufhübe, sahen die syrischen Bischöfe einen Angriff auf die Lehre ihrer Kirche und eine Hinneigung zu einem verwerflichen Monophysitismus, und nicht blos Nestorius setzte ihnen darum eilig 12 heftige Gegenanathematismen entgegen (bei Mansi p. 1099 sqq.), sondern auch andere Antiochenisch gesinnte Bischöfe, vorzüglich der ausgezeichnete Zögling und Lehrer der Antiochenischen Schule Theodoretus, seit 420 Bischof von Cyrus (gest. 457 oder 458.), schrieben dawider (Theodoret seine ἀνατροπή). Jetzt berief zur Schlichtung des Streits Kaiser Theodosius II. ein allgemeines Concil nach Ephesus, 431, das dritte ökumenische. Dies aber wollte, trotz ernstlicher, wie prophetischer, Abmahnung wohlgesinnter Freunde, des Abts Isidorus von Pelusium (gest. um 440) insonderheit, Cyrillus nur als sein Werkzeug gebrauchen. Vor der zufällig verspäteten Ankunft des Patriarchen Johannes und der meisten Bischöfe seines Sprengels, auf die man 16 Tage umsonst gewartet [2]), eröffnete er, mit dem Bischof Memnon von Ephesus verbunden, ungeachtet der Protestation des Nestorius und des kaiserlichen Bevollmächtigten Candidianus, am 22. Juni 431 mit etwa 200 Bischöfen das Concil, und an Einem Tage ward die Sache abgemacht: die Lehre des Nestorius verdammt, er selbst abgesetzt und excommunicirt, und wesentlich der Lehrbegriff der 12 Anathematismen als orthodoxe Kirchennorm (wie er es in seinem eigentlichen Princip ja allerdings auch war) beglaubigt. Hierüber entrüstet, hielten die später wirklich noch angekommenen syrischen Bischöfe eine eigene Versammlung, welche, leidenschaftlich erregt wie sie war, die Beschlüsse des abgehaltenen Ephesinischen Concils annullirte, Cyrills Anathematismenlehre für ketzerisch erklärte, und ihn selbst nebst Memnon absetzte und excommunicirte. Inzwischen empfing das ursprüngliche und eigentliche Ephesinische Concil die Anerkennung der Römischen Legaten. Doch war und blieb das allgemeine Gesammtconcil fortdauernd gespalten, und dies Aergerniß wollte der Kaiser durch Einleitung einer neuen Untersuchung tilgen. Da ließ Nestorius, eines überwiegenden Einflusses der Cyrillischen Parthei am Hofe und unter den vielvermögenden Mönchen nicht unkundig [3]), vielleicht auch selbst eines Unrechts sich schon bewußt, den Kaiser um die Erlaubniß bitten, sich in sein Kloster zurückzuziehen, und führte das aus. Johannes aber und seine Orientalen drangen noch im-

---

1) Es solle nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes kein Unterschied der beiden Naturen mehr statt finden.

2) Ein endlich einlaufendes Entschuldigungsschreiben des Patriarchen Johannes, welches die Ankunft in 5 bis 6 Tagen verhieß, vermochte die Gewährung der Frist dann nicht mehr zu erhalten.

3) Am Hofe zu Constantinopel ward die Sache Cyrills besonders gefördert durch den mächtigen Einfluß eines selbst vom Kaiser hochverehrten greisen Archimandriten Dalmatius, welcher 48 Jahre keinen Fuß aus seiner Zelle gesetzt hatte, jetzt aber, angeblich durch eine himmlische Stimme getrieben, sein Kloster verließ und, von einer unabsehbaren Procession der Aebte und Mönche der Hauptstadt begleitet und von Volksmassen umringt, unter Kerzenglanz und Psalmengesang vor den kaiserlichen Palast zog. Da bewilligte der Kaiser Theodosius II. dem Cyrillus die Sendung von Abgeordneten an den Hof, während er der Gegenparthei diese Gunst versagte.

mer auf kaiserliche Anerkennung ihrer Beschlüsse. So ließ denn der Kaiser Abgeordnete beider Theile zu Chalcedon vor sich erscheinen; doch auch bei ihrer Entlassung 432 blieb Alles wie es war und namentlich durch Cyrill abgemacht erschien, Nestorius abgesetzt, und von nun an unwiderruflich, Cyrillus und Memnon in Würden, und die Anhänger der Alexandrinischen und Antiochenischen Dogmatik im heftigen Gegensatze zu einander. Kein Theil, auch der Kaiser nicht, verkaunte jetzt das Anstößige der Lage, und alle fingen an den Frieden zu wünschen und zu erstreben. Cyrillus, wohl selbst seine Hast bereuend, und meinend, daß Thaten noch deutlicher sprächen als Worte, und durch die Thatsache der Verurtheilung seines Gegners sicherer noch, als durch wörtliche Erklärung, auch dessen Lehre gerichtet sei, opferte dabei zum Theil das sachliche Interesse dem persönlichen, Johannes das persönliche dem sachlichen. Letzterer genehmigte so das Urtheil über Nestorius, und Cyrill unterzeichnete 433 ein neues, einem von Theodoret zu Ephesus zur Rechtfertigung der Antiochenischen Parthei entworfenen sehr ähnliches, vermittelndes Glaubensbekenntniß[1]), obschon ohne zugefügte Verwerfung der Anathematismen und mit vorausgesetzter Verurtheilung des Nestorius. Eine Einigung dieser Art aber bei bleibender dogmatischer Divergenz[2]) hatte nicht Aller Beifall. Eifrige Alexandriner, wie andererseits die eifrigsten Antiochener, sahen darin einen Verrath der Wahrheit, und rechtliche Bischöfe Syriens, ein Theodoret, Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsvestia, wollten in Nestorius' Verurtheilung nicht willigen. Endlich gab zwar Theodoret aus Rücksicht auf seine Gemeinde dem kaiserlichen Befehle und dem gewaltthätigen Drängen seines Patriarchen nach, zumal er ohne Unterzeichnung der Nestorischen Verurtheilung es durfte; Meletius und Alexander aber wurden abgesetzt und vertrieben. Nestorius selbst, der Wuth seiner bittersten Feinde am Hofe überlassen, wurde nach vierjährigem Klosterleben auf eine der ägyptischen Oasen verwiesen, und dann in Thebais von einem Verbannungsorte zum anderen getrieben, bis er so um 440 starb. Seine Schriften sind auf kaiserlichen Befehl verbrannt worden, und nur Einzelnes (besonders Predigten und Briefe) ist auf uns gekommen[3]).

Inzwischen blieb einer ganzen großen Gemeinde außerhalb des römischen Reichs das Andenken des Nestorius durch alle Jahrhunderte werth. Während des Nestorianischen Streits nehmlich arbeiteten an der für die Bil-

1) Der von Johannes von Antiochien vorgelegte Vergleich (Mansi V. p. 783., vgl. Fricke Lehrb. der K.-G. I. S. 129.) bestimmte (indem er zugleich am Schluß die bleibenden Streitpunkte vom kirchlichen mehr nur auf das theologische Gebiet schob), daß Christus seiner Gottheit nach gleichen Wesens sei mit dem Vater, seiner Menschheit nach mit den Menschen; wegen der Vereinigung beider Naturen aber, wohl zu unterscheiden von einer Vermischung (κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν), bekenne man Einen Christus, welchem gemäß auch Maria θεοτόκος genannt werde.

2) Ihrer war nur im Eingange und Schlusse des Vergleichs gedacht worden.

3) In seiner Lehre (in welcher exemplificatorische Bedeutung besonders die Aeußerung erlangt hat, die Cyrillus ihm vorwirft, daß er einen neun Monate im Mutterleibe Getragenen nicht als Gott sich denken könne) hat die ganze folgende Kirche (mit Ausnahme der Nestorianer) eine Aufhebung der wahren gottmenschlichen Person des Erlösers gesehen, und erst über ein Jahrtausend später hat ein verfeinerter Nestorianismus in der reformirten Kirche wieder Aufnahme gefunden.

dung christlicher Lehrer in Persien bestimmten theologischen Schule zu Edessa zwei entschiedene und eifrige Anhänger der Antiochenischen Dogmatik, der Presbyter Ibas, später (von 436—457) Bischof von Edessa, und Thomas Barsumas (Barsauma). Beide eben als Antiochener wurden von dem Bischof von Edessa, Rabulas, der auf einer Synode nicht nur über die Nestorianer, sondern auch über Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsveste das Verdammungsurtheil sprach, heftig verfolgt. Ibas schilderte dies gewaltthätige Verfahren in einem Briefe an den persischen Bischof Maris oder Mares von Hardaschir. Zugleich übersetzte er Schriften des Diodorus und Theodorus in die Kirchensprache der persischen Christen, das Syrische, und wirkte auch sonst wie er vermochte zur Verbreitung der Nestorianischen Lehre in Persien. Dazu kam noch, daß Barsumas, nach Persien geflüchtet, als langjähriger Bischof von Nisibis (435—489) einen ausgedehnten und freien Wirkungskreis erhielt, und daß die persischen Könige aus politischen Gründen als Trennungsmittel zwischen den persischen und römischen Christen den Nestorianismus begünstigten. So erklärte denn 499 auf einer Synode die ganze persische Kirche sich für die Nestorianische Lehre, und sie empfing demnächst, als die Kirche der Nestorianer (wie ihre Gegner sie nannten) oder der chaldäischen Christen (von der chaldäisch-syrischen Kirchensprache[1]); in Ostindien Thomaschristen, von einem ihrer ersten Lehrer Mar Thomas, wenn nicht dem Apostel Thomas selbst), durch ihren obersten Bischof, den Bischof von Seleucia und Ctesiphon, nunmehrigen Katholikus oder Jazelich, Babäus (seit 496), einen bestimmteren Lehrbegriff nebst einer auch insonderheit das Schulwesen fördernden festeren Verfassung[2]).

III. Drittes (Eutychianisches) Stadium[3]).

Die Art der Beilegung des Nestorianischen Streits hatte, da das allgemeine Concil zu Ephesus für das Ganze der Kirche nur ein mehr negatives Resultat ergeben, die inneren Gegensätze nicht gehoben oder wahrhaft vermittelt. In Aegypten strebte man noch immer eben so eifrig, den Alexandrinischen Lehrbestimmungen über die Person Christi im Gegensatz gegen die Antiochenischen, die man für Nestorianismus erklärte, allgemeine Geltung zu verschaffen, als man in Syrien, durch die letzte Vergleichsformel unterstützt, den ägyptischen vorgeblichen Monophysitismus mit Heftigkeit bekämpfte. Cyrill von Alexandrien nun erhielt 444 an Dioscurus (444—451) einen grell leidenschaftlichen Nachfolger, der wohl schon von seinem Amtsantritt an

1) Erst in neuerer Zeit pflegt man die Namen Nestorianer und chaldäische Christen zu unterscheiden, und den letzteren den mit der römischen Kirche unirten Nestorianern zu geben.

2) Auch darin, daß sie Bischöfen und Presbytern die Ehe gestattete, unterschied dann diese Parthei sich von der übrigen orientalischen Kirche. S. Assemani Bibl. orient. T. III. P. 2. p. 79.

3) Quellen: Außer den oben S. 333 angeführten Schriften: (Gelasii I. — er wenigstens als Verfasser genannt —) Breviculus historiae Eutychianistarum (bei Mansi T. VII. p. 1060 sqq.); des Mönchs Leontius Byzantius (um 660) Contra Eutychianos et Nestorr. libb. III (in Gallandi Bibl. PP. T. XII. p. 658 sqq.); u. a. — Vgl. auch Salig De Eutichianismo ante Eutychem. Guelpherb. 1723. 4.

einen neuen Kampf gegen das Constantinopolitanische Patriarchat vorbereitete. Da geschah es, daß ein alter Archimandrit zu Constantinopel, ein redlicher, schlichter, streng antinestorianischer Anhänger der Alexandrinischen Dogmatik, Eutyches, über den Streitpunkt hinsichtlich der Person Christi (wahrscheinlich eine Unterscheidung der beiden Naturen nur in abstracto, nicht in concreto zulassend) sich ungeschickt (wesentlich monophysitisch) so aussprach, daß vor seiner (Gottheit und Menschheit vereinigenden) Menschwerdung Christo wohl zwei Naturen, nachher aber nur Eine beizulegen[1]), daß alles Menschliche im göttlichen Wesen Christi aufgegangen, und mit ihm zu Einer Natur geworden sei[2]). Er ward von dem Bischof Eusebius von Dorykäum 448 vor einer Synode zu Constantinopel[3]) unter dem Patriarchen Flavianus angeklagt, und, da er in eine Verwerfung seiner Sätze nicht willigen wollte, von der Synode abgesetzt und excommunicirt. Er fand indeß mächtige Freunde am Hofe, besonders den Minister Chrysaphius, Flavians heftigen Gegner, ja selbst die Kaiserin Eudocia; und Dioscur bot ihm augenblicklich seinen Beistand. Ein neues vorgeblich allgemeines Concil zu Ephesus 449 (an dessen Besuch aber Bischöfe der Antiochenischen Schule verhindert wurden) sollte den Streit entscheiden; dasselbe war jedoch in der Praxis[4]) nur ein Werkzeug der Gewaltthätigkeit Dioscurs und eines aufgereizten Pöbels[5]). Zwar hielt man sich fern davon, den Gegensatz gegen die Antiochenische Lehre in wirklich monophysitischer, Eutychianischer Weise festzustellen; unter dem Vorwande aber, daß man zu den Bestimmungen des Nicänischen Concils nichts Neues und Neuerndes hinzufügen dürfe, stand man nicht an, Alles, was dem ägyptischen dogmatischen Princip nur irgend entgegen zu stehen schien, als verborgenen Nestorianismus zu verdammen, und Flavian (der bald darauf starb), Theodoret und andere Bischöfe wurden abgesetzt. Den Unterdrückten blieb jetzt keine andere Zuflucht mehr übrig, als der mächtige Bischof Leo der Große von Rom. Dieser hatte sich gleich anfangs in einer Epistola ad Flavianum (ep. 28. in Leon. Opp. ed. Baller.) gegen den Eutychianismus erklärt, und scharfsinnig beide Gegensätze (Eutychianismus oder Monophysitismus, und Nestorianismus) durch die Ansicht auszugleichen und zu vermitteln gesucht, daß beide Naturen in Christo zwar stets unterschieden blieben, doch immer in Gemeinschaft mit einander wirkend eine wahre Ein-

---

1) *Ὁμολογῶ, ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* (Mansi VI, 741 sqq.).

2) Dazu schien er auch auf eine bedenklich klingende Weise die Wesensgleichheit des Leibes Christi mit dem Leibe anderer Menschen zu leugnen (*Οὐ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν, τὴν δὲ ἁγίαν παρθένον ὁμολογῶ εἶναι ἡμῖν ὁμοούσιον κ. τ. λ.* — ib.).

3) Einer s. g. *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, zusammengesetzt aus Bischöfen, die aus verschiedenen Ursachen sich gerade in Constantinopel aufhielten.

4) Denn nicht sowohl hinsichtlich der Lehre, als im höchsten Grade hinsichtlich des Verfahrens ist dies Concil anrüchig geworden.

5) Nach wenigen Jahren, seit 451, *σύνοδος λῃστρική*, Räubersynode genannt. (Der Ausdruck latrocinium Ephesinum ist zuerst von Leo dem Gr. brieflich angewandt worden [ep. 95. ad Pulcheriam ed. Baller., ep. 75. ed. Quesn.: „Ephesinum non judicium, sed latrocinium"], worauf Theophanes Chronograph. p. 86. die Synode geradezu als *σύνοδος λῃστρική* bezeichnete).

heit der Person bildeten[1]). Diesen Brief hatte Leo's Legat auf der Synode zu Ephesus als Kirchennorm feststellen sollen; er hatte aber damit dort nicht zu Worte kommen können, und nur nachher von Flavian eine Appellation an ein neues rechtmäßiges allgemeines Concil angenommen. Auf Versammlung eines solchen drang Leo jetzt immer, und schon 450, mit Theodosius des II. Tode und dem Regierungsantritt der Pulcheria und des Marcianus, fielen alle Hemmnisse der Ausführung hinweg. Im Jahre 451 versammelte sich wirklich zu Chalcedon das vierte ökumenische Concil zur Vereinigung der Partheien und zur Aufhebung der vielfachen Zerrüttungen in der orientalischen Kirche. Die Ephesinischen Verhandlungen von 449 erklärte man für nichtig, und ging darauf zum Einigungswerk über. Der erste Entwurf einer Vergleichsformel, worin bestimmt war, daß Christus aus zwei Naturen bestehe, was nur die (auch von den Monophysiten zugegebene) Naturenverschiedenheit in abstracto, nicht in concreto bestimmt involvirte, fiel immer noch wesentlich zu Gunsten der monophysitischen Parthei aus; dagegen protestirten der Römische Abgeordnete und die Syrer. Bei dem neuen Entwurf diente dann Leo's Brief, der jetzt symbolische Autorität erhielt, in Verbindung jedoch mit dem Synodalschreiben Cyrills gegen Nestorius, zur Norm[2]). Man setzte fest, daß „der Eine Sohn Gottes[3]) Christus sei vollkommener, wahrer Gott und derselbe auch vollkommener wahrer Mensch, seiner Gottheit nach gleichen Wesens mit dem Vater, seiner Menschheit nach derselbe gleichen Wesens mit uns, in Allem uns ähnlich, die Sünde ausgenommen, und daß dieser Eine Christus, der Sohn Gottes, der Herr, der Eingeborne, Gott, das Wort, von Ewigkeit gezeugt vom Vater nach der Gottheit, derselbe in der Zeit geboren nach der Menschheit von Maria, der Jungfrau und Mutter Gottes (*ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου*), als Eine Person bestehe (erkannt werde) **in** zwei Naturen[4]), die allerdings *ἀσυγχύτως* und *ἀτρέπτως*, aber auch *ἀδιαιρέτως* und *ἀχωρίστως* mit einander vereinigt seien“[5]); und demzufolge ward der Eutychianis-

---

1) „Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili.. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris,.. humana augens, divina non minuens... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura.. Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.“

2) Neben Leo's Briefe mit dem accentuirten Gegensatze gegen Eutychianismus und dem Festhalten der Zweiheit der Naturen in Christo ward also zu Chalcedon auch Cyrill's Behauptung einer gewissen Natureneinheit anerkannt; das Concil erklärte mithin beides für richtig, ohne jedoch in der formalen Bestimmung des Wie schon die volle, aller auch nur formalen Annäherung an den Nestorianismus enthobene sachliche Ausgleichung beizufügen. (Vgl. Thomasius Beitr. zur kirchl. Christologie, in der Zeitschr. f. Protest. u. K. 1845. H. 1—4. und dann in besonderem Abdruck.)

3) Also jedenfalls dies „Sohn Gottes“ das eigentlich Personbildende.

4) *ἐν δύο φύσεσιν*. Die Lesart *ἐκ δύο φύσεων* in griechischen Handschriften, wogegen alle Lateiner in duabis naturis lesen, ist entschieden eine falsche (s. Mansi T. VIII. p. 775.; J. G. Walch Bibl. symb. vet. p. 106.; Gieseler K.-G. I. 2. A. S. 424.).

5) Daß dies, stand symbolisch so jetzt fest; wie dies aber, das war nun eben der

mus (die Vermengung der Gottheit und Menschheit in Eine Natur), sowie der Nestorianismus (als gröbere oder subtilere Spaltung der Gottheit und Menschheit in zwei Personen und damit Leugnung der Gottheit und Gottmenschheit Christi) verdammt, und die Lehre von der Einigung beider Naturen in Christo zu persönlicher Einheit in ihren positiven Polen kirchlich fixirt[1]). Dioscur persönlich aber wurde wegen vieler gegen ihn vorgebrachten harten Beschuldigungen, die ihn so wenig demüthigten, daß er vielmehr nun den Römischen Bischof excommunicirte, von der Synode abgesetzt, Theodoret dagegen, nachdem er dem Drängen der Synode nachgegeben, und über Nestorius und jeden, der die Maria nicht *θεοτόκος* nenne, das Anathema gesprochen, dann aber sofort die Synode verlassen hatte, in sein Bisthum wieder eingesetzt.

IV. Viertes (monophysitisches) Stadium[2]).

Beim Chalcedonensischen Beschlusse beruhigte sich die Antiochenische Parthei; das, was sie Irrthümliches gehabt hatte, hatte sie in sich überwunden. Die Alexandriner aber (der Theil der ägyptischen Parthei, welcher die Eigenthümlichkeit der ägyptischen Dogmatik bis zum Berühren monophysitischer Häresie überspannte) sahen sich äußerlich überwunden, ohne doch innerlich wahrhaft widerlegt zu seyn, und erblickten in den Chalcedonensischen Schlüssen eine wenigstens formale Hinneigung zu dem Nestorianismus, mindestens zu gewissen dem Eutychianismus gerade entgegengesetzten Anschauungen, die den Verdacht eines Nestorianischen Elements erweckten oder doch nicht stark genug niederschlugen. Daher denn nun ihre Opposition gegen das Chalcedonensische Concil, und zur Abklärung des noch dogmatisch Unklaren und zur immer weiteren Abrückung der katholisch chalcedonensischen Parthei

noch übrig bleibende unentwickelte und unklare Punkt. Wenn durch das ökumenische Concil zu Ephesus das Princip der Nur-Menschheit Christi, so war nunmehr durch das zu Chalcedon das der Nur-Gottmenschheit kirchlich abgewiesen, und das der „Nur-Gottheit und Menschheit," durchaus aber bei persönlicher Einheit, festgestellt worden; die noch zurückstehende weitere Ausklärung betraf allein das formale Wie (und sie ward dann erst, natürlich in realer Uebereinstimmung mit der Lehre des Chalcedon. Concils und ihrer orthodox-kirchlichen Fortbildung, über ein Jahrtausend später wesentlich durch die lutherische Kirche im Gegensatz gegen die nestorianisirende reformirte, die auf dem unklaren Punkte der Chalcedonensischen Schlüsse sich klar fixirte, besonders in der Concordienformel gegeben).

1) Das Symb. Chalcedonense (Mansi VII, 108.) bestimmt demnach über Christus wörtlich Folgendes: *Ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰ. Χριστόν.*

2) Quellen: Die meisten der angeführten Schriften, ferner Leont. Byzant. de sectis lib. (in Gallandi Bibl. PP. XII, 621 sqq.) actio 5 – 10., u. a.

von der Gefahr oder dem Scheine des Nestorianismus die leider nur allzu weltlich geführten monophysitischen Kämpfe.

Ein gefährlicher Mönchsaufruhr in Palästina, von dem Mönch Theodosius gegen den Bischof Juvenalis von Jerusalem angestiftet, und von der verwittweten Kaiserin Eudocia begünstigt, (451—453) eröffnete diese Kämpfe, deren Hauptschauplatz sehr natürlich aber bald Aegypten wurde. Der Nachfolger des Dioscurus von Alexandrien (entsetzt 451, gest. 454), Proterius, erbitterte durch seine Heftigkeit die ohnehin unzufriedene monophysitisch gesinnte Parthei, an deren Spitze der Presbyter Timotheus Aelurus und der Diaconus Petrus Mongus (*Μογγός*) sich stellten. Bei dem Regierungsantritt Kaiser Leo's I. 457 wählten die Monophysiten den Timotheus zu ihrem Alexandrinischen Patriarchen, und Proterius verlor in dem deshalb entstehenden Aufruhr das Leben. Nun erbaten beide Theile sich die kaiserliche Entscheidung. Leo verlangte zuerst die Gutachten aller angesehenen Bischöfe, und da die entschiedene Mehrzahl sich für das Chalcedonensische Concil erklärte, wurde Aelurus exilirt, und Timotheus Salophacialus, ein sanftmüthiger und weiser Katholiker, 460 an seine Stelle gesetzt. Er vermochte es die Ruhe in Aegypten zu erhalten, bis die Verdrängung des neuen Kaisers Zeno Isauricus (seit 474) durch den Basiliscus, 476, auch dort ihren verderblichen Einfluß äußerte. Den Glaubensstreit zum Werkzeuge der Politik machend, verstärkte Basiliscus seine Parthei durch die Monophysiten, zu deren Gunsten gegen das Chalcedonensische Concil er ein *Ἐγκύκλιον* erließ. Die gewaltsame Vollziehung aber dieses Edicts erregte an vielen Orten und auch in Aegypten, wo jetzt Tim. Aelurus wieder zu Ehren kam, heftige Unruhen, die nur erst ein widerrufendes *Ἀντεγκύκλιον* 477 und noch in demselben Jahre der entschiedene Sieg Zeno's stillte. Um diese Zeit (478) starb der bisherige Patriarch von Alexandrien; die katholische Parthei wählte nun in seine Nachfolge den Presbyter und ersten *Οἰκονόμος* der Alexandrinischen Kirche, Johannes Talaja, die monophysitische dagegen den Petrus Mongus. Ersterer verlor mit dem kaiserlichen Minister Illus seine Stütze, und da er bisher, auf diesen sich verlassend, den einflußreichen Patriarchen Acacius von Constantinopel vernachlässigt hatte, so gelang es nun dem Mongus um so leichter, bei diesem und durch ihn bei dem Kaiser mit einem Plane zu einer Vereinigung der streitenden Partheien Eingang zu gewinnen, und damit zugleich sich selbst in seiner Patriarchenwürde zu befestigen. So erließ denn Zeno 482 ein Henotikon, welches bei Darstellung der Lehre von der Person Christi eine gänzliche Vermeidung der streitigen Ausdrücke empfahl (Evagrii h. e. III, 14.). Mit diesem zweideutigen kaiserlichen Unionsformulare aber waren natürlich theils die eifrigsten Monophysiten (jetzt in Aegypten, indem sie von dem Freunde und Unterzeichner des Henotikon, dem Patriarchen Petr. Mongus sich trennten, *Ἀκέφαλοι* genannt), theils und besonders die Freunde des Chalcedonensischen Concils, die darin ein schlaues Mittel sahen, dem Monophysitismus die Herrschaft zu verschaffen, unzufrieden. Daher unter Zeno und mehr noch unter seinem gleichgesinnten Nachfolger Anastasius (491—518) die heftigen Unruhen, währenddeß noch dazu die orientalische Kirche ganz sich selbst überlassen war; denn die Römischen Bischöfe, zu denen Talaja seine Zuflucht genommen, widersetzten sich augenblicklich entschie-

den aller Kirchengemeinschaft mit den Monophysiten, und hoben von 484 an, wo Felix II. von Rom den Acacius von Constantinopel mit dem Anathema belegte[1]), 35 Jahre lang bis 519 selbst alle Kirchengemeinschaft zwischen dem Occident und Orient auf. — Außerhalb Aegyptens hatten die monophysitischen Kämpfe bis jetzt besonders in Syrien (denn auch hier, trotz der ursprünglich entschieden antimonophysitischen Richtung, hatte die Bewegung Wurzel gefaßt) allgemeinere Theilnahme erregt, und zwar vornehmlich durch den Eifer des Petrus Fullo (*Γναφεύς*), eines monophysitischen Mönchs aus Constantinopel, welcher 463 sich an die Stelle des verdrängten Patriarchen von Antiochien zu setzen gewußt hatte, um 470 aber auf kaiserlichen Befehl vertrieben wurde, 485 jedoch den Patriarchenstuhl von Antiochien wieder bestieg (gest. 488). Nach ihm erhielten die syrischen Monophysiten (und mit ihnen die Monophysiten überhaupt) zwei ausgezeichnete Häupter, den Bischof Xenajas oder Philoxenus von Mabug oder Hierapolis in Syrien[2]), und den Mönch und dann Patriarchen von Antiochien Severus. Letzterer beutete die Gunst des Kaisers Anastasius zur Erregung heftiger Unruhen in Constantinopel aus. Schon Petrus Fullo hatte in der Liturgie, in dem Trishagion, zu *θεός* einen unbedenklichen, aber monophysitisch deutbaren und darum anrüchigen Zusatz eingeschaltet: „der du bist für uns gekreuzigt worden." Severus wollte diesen in Constantinopel förmlich einführen; daher die ärgerlichsten Zerwürfnisse, selbst beim Gottesdienste, und zwei nicht ganz fügsame Patriarchen von Constantinopel entsetzte Anastasiius dabei nach einander. Die Zerrüttung benutzte der Feldherr Vitalianus zu einer Empörung gegen den Kaiser, welcher deshalb 514 zu Gunsten des Chalcedonensischen Concils Frieden schließen mußte. Doch gelangte dies Concil zum vollen Siege erst unter Kaiser Justinus I. (einem Bulgarischen Bauer, Kaiser 518—517), der das Henotikon aufhob[3]), und unter Justinianus I. (ebenfalls einem Emporkömmling, 527—565).

Schon unter Justin waren viele monophysitische Bischöfe abgesetzt worden, und die meisten nach Alexandrien geflüchtet. Hier aber veranlaßte, bei der gereizten monophysitischen Grübelei und Streitlust, das Zusammenströmen so vieler Bischöfe innere Spaltungen und Partheiungen unter den Monophysiten selbst und den Hervortritt verschiedener dogmatischen Fractionen. Das Streitobject bildete besonders die Leiblichkeit des Gottmenschen. So gab es denn Phthartolatrer (*Φθαρτολάτραι*) oder nach jenem (jetzt

---

1) Der erste Bannfluch, der zwischen das Morgenland und Abendland trat.

2) Derselbe, welcher auch anderweit bekannt ist theils als Gegner einer abergläubischen Bilderverehrung, theils als der, welcher der von ihm veranlaßten jüngeren syrischen Bibelübersetzung den Namen gegeben hat. (In seinem Auftrage fügte der Chorepiskopos Polycarpus 508 zu der alten allgemeinen syrischen Kirchenübersetzung der heil. Schrift, der wahrscheinlich noch aus dem 2ten Jahrh. stammenden Peschito (ܦܫܝܛܬܐ, פשיטא d. i. die einfache, wortgetreue) eine neue zu monophysitischem Gebrauche hinzu, die Philoxenianische Uebersetzung des N. T.; — von einer durch denselben Philoxenus veranlaßten Philoxeniana des A. T. wissen wir nur Ungenügendes, indem Moses von Agbel im 6ten Jahrh. bei Assemani II. p. 83. blos einer Philoxenianischen Version der Psalmen gedenkt, ohne daß auch von dieser eine weitere Spur auf uns gekommen wäre).

3) Dadurch ward dann jetzt auch der Kirchenfriede mit Rom wieder möglich.

ebenfalls vertriebenen) Severus Severianer, welche die Verweslichkeit des Leibes Christi behaupteten, und ihnen gegenüber Aphthartodoketen, auch Phantasiasten oder, nach dem Bischof Julianus von Halicarnassus, Julianisten genannt, welche die Unverweslichkeit wollten. Letztere spalteten sich wieder in Aktisteten und Ktistolatrer, je nachdem sie die Erschaffung oder Nichterschaffung der unverweslichen Leiblichkeit Christi behaupteten; aus den Phthartolatrern aber gingen bald die Agnoëten oder, nach dem Diaconus Themistius zu Alexandrien, Themistianer hervor, welche (wie früher schon im Gegensatz gegen die allgemeine Annahme Theodorus Mopsvestenus und Leporius in Nestorianischer Richtung[1])) behaupteten, daß Christus (seiner menschlichen Natur nach) Manches nicht gewußt habe. Etwas später fanden dann auch noch manche andersartige eigenthümliche Meinungen unter den Monophysiten Eingang, und veranlaßten neue Spaltungen. So verbreitete, nach dem angeblichen Vorgange eines monophysitischen Gelehrten Joh. Ascusnages zu Constantinopel, um 560 Johannes Philoponus, ein Philosoph und Grammatiker der Monophysiten zu Alexandrien (gest. nach 610), seinen aus ungeschickter Anwendung des Aristotelischen Realismus auf die Dreieinigkeitslehre hervorgegangenen „Tritheismus"[2]), und bildete monophysitische Philoponiaker, Tritheiten[3]), wogegen wiederum Damianus (daher Damianiten) in den Sabellianismus zu fallen schien; und gleichzeitig hob, treuer in specifisch monophysitischer Richtung, Stephanus Niobes oder Niobos (Niobiten) gegenüber der von der seinigen mehr nach der katholisch-dyophysitischen hin etwas abweichenden und also zwischen seiner und der katholischen eine gewisse Mitte haltenden Lehre der übrigen Monophysiten alle Verschiedenheit der Naturen in Christus nach der Vereinigung gänzlich auf.[4])

In Opposition gegen all dieses monophysitisch übersubtile und wie man dafür hielt häretische Unwesen nun trat gleich im Beginn einer langen äußerlich glänzenden Regierung Kaiser Justinian auf mit dem Streben, durch Vernichtung aller Ketzereien und Ausgleichung aller Spaltungen die wahre Rechtgläubigkeit auf immer zu befestigen; und dies in der That weder ohne Glück, noch ohne Verstand, wenngleich seine Lieblingsneigung, auch für die Kirche Gesetze zu geben, und wie den Staat, so die Kirche durch kaiserliche Edicte zu uniformiren, und seine Abhängigkeit, bei aller eingebildeten Selbstständig-

---

1) Dem Leporius gegenüber war so im Abendlande der Agnoëtismus auch bereits verworfen worden. Vgl. oben S. 333.

2) Vgl. ob. S. 304.

3) Zu den Philoponiakern gehörte dann auch Stephanus Gobarus am Ende des 6ten Jahrh., der Verfasser einer uns nur aus der Inhaltsanzeige des Photius (Cod. 232.) bekannten dogmengeschichtlich wichtigen Schrift, worin derselbe, abweichend von der gewöhnlichen, nur auf Nachweis der Uebereinstimmung ausgehenden Maxime, unter 52 Rubriken die divergirenden und sich widersprechenden Aussprüche der Kirchenlehrer über verschiedene dogmatische Gegenstände zusammengestellt hat.

4) Neben allen jenen dialektischen Richtungen unter den Monophysiten war dann auch noch eine merkwürdige mystische hervorgetreten durch einen Abt Bar Sudaili in einem Kloster zu Edessa, zu Ende des 5ten Jahrh., welcher, sonst ein Anhänger des Xenajas, durch die monophysitischen Lehren chiliastische und vornehmlich apokatastatische Ansichten zu begründen suchte. S. Assemani Bibl. orientalis T. II. p. 291.

keit, von Hoftheologen und Verschnittenen, vor allen aber von seiner monophysitisch gesinnten eben so schlauen, als energischen Gattin Theodora (einer früheren Buhldirne) den vollen Erfolg seines Wirkens hinderte. — Als die Gespräche, welche der Kaiser zwischen Katholischen und Monophysiten anstellte, zu nichts führten, hoffte derselbe die Vereinigung auf anderem Wege bewirken zu können. Im J. 533 erklärte er jene unschuldige, aber von den Monophysiten hochgehaltene Formel: „Gott gekreuzigt," welche schon unter Justin 519—521 vergeblich einige scythische Mönche in Constantinopel und in Rom hatten durchsetzen wollen, und die auch unter den orientalischen Katholikern Freunde hatte, die s. g. Θεοπασχῖται, mit gutem Grunde für rechtgläubig; ja 535 wurde durch Theodora's Veranstaltung ein Monophysit, der berühmte Mönch Anthimus, selbst Patriarch von Constantinopel. Aber der Besuch des Römischen Bischofs Agapetus zu Constantinopel enthüllte den wirklichen Sinn des Anthimus; er ward 536 wieder abgesetzt, und ein Concil zu Constantinopel 536 (eine σύνοδος ἐνδημοῦσα) unter dem neuen Patriarchen Mennas verdammte den Monophysitismus. — Dies nun war der Zeitpunkt, wo sich auch der früher abgebrochene Origenistische Streit neu beleben und völlig entscheiden sollte. Unter den Mönchen in Palästina hatten jetzt von neuem specifisch Origenistische Meinungen (Präexistenz der Seele, u. s. w.) Eingang gefunden; einer dieser Origenisten, Theodorus Ascidas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, war in den Besitz des kaiserlichen Vertrauens gekommen, und unter seinem Schutze breiteten sich diese Origenisten, die zugleich monophysitisch dachten, weiter in Palästina selbst nicht ohne Gewaltthätigkeiten aus. Das empfanden eifrige Anhänger des Chalcedonensischen Concils sehr übel, und unter des Patriarchen Mennas, verbunden mit dem gerade zu Constantinopel anwesenden Römischen Archidiaconus (nachmaligem Bischof) Pelagius, und des Patriarchen Petrus von Jerusalem Leitung wiesen dieselben daher dem Justinian eine Menge Origenistischer Häresieen nach, welche darauf wirklich 541 der Kaiser in einem Edict und gleich darauf eine Synode zu Constantinopel verdammte. — Um die Aufmerksamkeit vom Origenismus wieder abzulenken und das dogmatische Gleichgewicht herzustellen, faßte nun Theodorus Ascidas den Entschluß, seinerseits beim Kaiser auch die Verdammung einiger angesehenen antiorigenistischen Antiochenischen Lehrer auszuwirken, wodurch so zugleich, da die Dogmatik dieser zum Theil zu Chalcedon ausdrücklich als rechtgläubig erkannten Kirchenlehrer eine antimonophysitische war, den eifrigen Chalcedonensern und Antiorigenisten eine Niederlage bereitet werden konnte. An die Lieblingsneigung des Kaisers, die Monophysiten mit der herrschenden Kirche zu versöhnen, anknüpfend, erklärte man ihm, wie schön und sicher dieser Zweck zu erreichen sei, wenn die Kirche über einige den Monophysiten als Hauptförderer des Nestorianismus geltende Lehrer das Verwerfungsurtheil spreche; und so erließ der Kaiser 544 ein Edict, worin er τρία κεφάλαια, tria capitula, nehmlich 1. die Person und die Schriften des, allerdings ja auch schon lange bei den Orthodoxen anrüchigen, Theodorus Mopsvestenus, die einseitigen Schriften des Theodoretus gegen Cyrillus und den anklagenden und in der Anklage übertreibenden Brief des Ibas an Maris, obschon die Orthodoxie des Theodoret und Ibas im Allgemeinen die Legitimation des Concils zu Chalcedon für sich hatte, ferner

2. alle Vertheidiger jener drei Männer, endlich aber 3. auch alle, die aus dieser Erklärung zum Nachtheil des Chalcedonensischen Concils etwas folgerten, verdammte. Leicht konnten Viele hierin eine Begünstigung des Monophysitismus sehen, obgleich der Schritt auch andererseits nur als eine genauere Bestimmung der reinen Orthodoxie erscheinen durfte. Daher der unbeholfene s. g. Dreicapitelstreit. Im Orient fügte man sich bald dem kaiserlichen Edicte; die Abendländer aber, insbesondere aus Augustins Schule, widerstanden. Vor Allen wollte nun der Kaiser den Bischof von Rom, Vigilius gewinnen: einen Mann, welcher, durch den Einfluß der Theodora 538 unter der geheimen Bedingung, sich den Monophysiten günstig zu erklären, auf den Römischen Stuhl erhoben, bald den Revers gebrochen hatte. Vigilius forderte zunächst das Gutachten eines Geistlichen aus der, als Nachwirkung Augustins, blühenden nordafrikanischen Kirche, des Carthagischen Diaconus Fulgentius Ferrandus[1]) (gest. vor 551), und dies fiel gegen die Verdammung der drei Capitel aus. Da rief Justinian (546) den Vigilius nach Constantinopel. Anfangs zeigte derselbe hier sich noch standhaft; bald indeß unterlag er, vielleicht auch wohl flüchtig überzeugt, dem Einflusse des Hofes, und stellte nach kaiserlichem Sinne eine, fürs erste nur noch geheim zu haltende, schriftliche Verdammung der drei Capitel in seinem Judicatum aus. Nun wurde 548 eine Synode zu Constantinopel versammelt, die dasselbe aussprechen sollte. Aber die Absichten des Vigilius scheiterten hier an dem Wiederspruch der meisten abendländischen Bischöfe, vorzüglich des gründlich durchgebildeten Bischofs Facundus von Hermiane (gest. um 570). Doch vermochte er nachher in der Bearbeitung der einzelnen Bischöfe wirklich noch deren 70 zur Unterzeichnung des Judicatum. Viele andere Abendländer aber, die Afrikaner insbesondere, namentlich Facundus in seinem Werke pro defensione trium capitulorum libb. XII[2]), trotz kaiserlicher Ungnade[3]) widersprachen. Dies machte den Vigilius von neuem bedenklich. Zu feige indeß, um seine Schritte allein zurückzunehmen, drang er beim Kaiser auf Berufung einer allgemeinen Synode. Der Kaiser war willig; den Sinn des Vigilius aber durchschauend, erließ er zuvor 551 noch ein zweites Edict gegen die drei Capitel, und verlangte von Vigilius und den übrigen Bischöfen dessen Unterzeichnung. Da widersprach auch Vigilius, durch das afrikanische Beispiel ermuthigt, dem Kaiser offen, indem er, als dies fruchtlos war, selbst alle Vertheidiger des Edicts excommunicirte. Verfolgt wurde er darauf flüchtig, zuletzt selbst aus Constantinopel hinweg nach Chalcedon. Doch neue kaiserliche Versicherungen lockten ihn zurück, und nun berief Justinian 553 wirklich das allgemeine Concil nach Constantinopel, das fünfte ökumenische[4]). Noch vor der Theilnahme des Vigilius entschied die Syn-

---

1) Auch bekannt durch seine praktisch christlichen Lebensregeln für den Comes Reginus („Qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus").

2) Opp. Facundi Hermianensis ed. J. Sirmond. Par. 1629. (auch in Gallandi Bibl. PP. T. XI.).

3) Einer der Opponenten, der Bischof Victor von Tunnuna, (der Verfasser eines, soweit es übrig, von 444—565 reichenden Chronicon), wurde deshalb vom Kaiser eingekerkert, dann exilirt, und starb endlich nach 565 in klösterlicher Gefangenschaft.

4) Die Acten bei Mansi T. IX. p. 157 sqq.

ode gegen die drei Capitel, indem sie alle bisherigen kaiserlich Justinianischen Glaubensedicte (insbesondere denn auch das gegen Origenes, dessen übrigens nach dem klugen Spiel des Theodorus Ascidas weiter gar nicht gedacht ward) als lauterer Lehre förderlich[1]) genehmigte. Jetzt aber publicirte Vigilius einen neuen Beschluß, Constitutum, in welchem er zwar die bezüglichen Sätze des Theodorus Mopsvestenus für häretisch erklärte, die Verdammung jedoch bereits gestorbener und im Kirchenfrieden gestorbener Kirchenlehrer als unstatthaft, und die Verurtheilung von Schriften des Theodoret und Ibas nur als im Widerspruch gegen das Chalcedonensische Concil thunlich erkannte, und zugleich sein Judicatum zurücknahm. Da ließ der Kaiser den Namen des Vigilius als eines Häretikers aus den Kirchenbüchern streichen, und ihn selbst gefangen setzen, und nun endlich, nach Freiheit sich sehnend, 554, gab Vigilius noch eine neue Erklärung, widerrief das Constitutum, und trat dem Concil bei, starb aber, bloßgestellt in allen jenen Vorgängen, wie keiner der Bischöfe Roms, noch auf der Rückreise nach Rom zu Syracus 555. Sein Nachfolger Pelagius I. erkannte die fünfte ökumenische Synode als solche an; eine Spaltung aber zwischen der Römischen Kirche und anderen abendländischen, welche letzteren sich dann nur schwer und langsam zur Anerkennung der fünften ökumenischen Synode verstanden, war davon die Folge[2]). — Den letzten Versuch zum Herüberziehen der Monophysiten machte K. Justinian am Ende seines langen Lebens noch dadurch, daß er 564 die Lehre der Aphthartodoketen, von der Unverweslichkeit des Leibes Christi, als die orthodoxe zu stempeln trachtete. Schon begann er widerstrebende Bischöfe zu vertreiben, als ihn der Tod (565) in seinem Eifer unterbrach. Sein Nachfolger Justinus II. ermahnte sogleich in einem Edicte die Christenheit zum Frieden; die kaiserliche Bitte fand allenthalben Anklang, und der eigne Zustand der monophysitischen Parthei erleichterte die Gewährung.

Der Zweck alles Streitens unter Justinian, Vereinigung der katholischen Kirche mit den Monophysiten, war, da man katholischerseits immer die Autorität des Chalcedonensischen Concils behaupten wollte, ja doch nicht erreicht worden. Allerdings allem Nestorianismus war die Kirche — freilich unorganisch genug — noch ferner und dadurch dem Monophysitismus, sofern er zur Wahrheit sich bekannte, noch ein gut Theil näher gerückt worden. Dennoch aber hatten nun gerade unter Justinian auch die Monophysiten (wie früher die Nestorianer) sich zu einer eignen und dauernden schismatischen Parthei ausgebildet, nicht mehr blos in Individuen, sondern in Kirchen[3]), deren Fürsichseyn so dann immerhin den kirchlichen Frieden förderte.

---

1) Und die dadurch begrenzte Richtung war das ja auch wohl.

2) Unter den jetzt vom Römischen Stuhle sich lossagenden Theilen der occidentalischen Kirche befanden sich auch die Bischöfe von Aquileja und Istrien, welche in dieser Trennung selbst bis gegen das Ende des 7ten Jahrh. beharrten; im Auftrage der nordafrikanischen Kirche aber verfaßte der Archidiaconus Liberatus zu Carthago zwischen 560 und 566, als Frucht vieler Reisen, seine von 428 bis 553 reichende Geschichte: Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum.

3) Vgl. Mich. le Quien Oriens in IV patriarchatus digest. Par. 1740. 3 Voll. fol.; J. S. Assemani De Monophysitis, vor dem 2ten Bande der Bibl. orient.; u. a. Schrr.

— Zuerst war das in Aegypten geschehen, wo dem von Justinian 536 ernannten katholischen Patriarchen von Alexandrien nur der kleinere Theil der Aegyptier (die griechischen Abkömmlinge) folgte, die zahlreichen Monophysiten dagegen (der größere Theil der ägyptischen Bevölkerung, die Altägyptier, die Kopten) sich ihren eigenen, den s. g. koptischen, Patriarchen von Alexandrien erwählten, dessen Ansehen später im 7ten Jahrh. durch die Saracenen im Gegensatz gegen die Dyophysiten des römischen Reichs noch gesteigert wurde [1]). Von Aegypten aus verbreitete sich der organisirte Monophysitismus dann auch in die ganze Kirche von Abyssinien. In Armenien ferner hatte wahrscheinlich die Unzufriedenheit der gedrückten Monophysiten die Eroberung durch den persischen König Chosroes (um 536) befördert, und nun, nachdem eine Synode zu Thiven 536 das Chalcedonensische Concil verworfen, bildete auch die Kirche die Armenier eine unter persischem Schutze abgesondert bestehende monophysitische Gemeinde, unter dem eignen Patriarchat eines καθολικὸς ἐπίσκοπος. In Syrien und Mesopotamien endlich waren die Monophysiten aus Mangel an Lehrern auf dem Wege zu ihrem Untergange, als der Mönch und Presbyter Jakob Baradäus [2]) oder Zanzalus aus dem Kloster Phasitla in der Gegend von Nisibis, von mehreren monophysitischen Bischöfen zum Bischof geweiht, durch unermüdete, jeder Gefahr trotzende Thätigkeit (in den J. 541 — 578) die dortigen monophysitischen Gemeinden ordnete und mit Geistlichen versah, so daß auch die Monophysiten Syriens und der angrenzenden Gegenden, unter dem Namen Jakobiten (von dem Jak. Bar.), nun unter ihrem eignen, einem zweiten Antiochenischen Patriarchate hinfort selbstständig für sich bestanden.

§. 38.

Lehrkämpfe.

D. Pelagianische.

Quellen: Die Streitschriften der Betheiligten. — Vgl. G. J. Vossii Hist. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt, libb. VII. Lugd. B. zuerst 1618. 4.; auct. ed. G. Voss. Amst. 1655. 4.; — H. Norisii Historia Pelagiana cet. Pat. 1673. fol. (Opp. Veron. 1729. T. I.); — J. Garnerii Dissertt. VII, quibus integra continetur Pelagianorum hist. (in s. Ausg. des Mar. Mercator. Par. 1673. 2 Voll. f.); — Neander K.-G. II, 3. S. 1194 ff.; — G. F. Wiggers Pragmat. Darstell. des Augustinismus und Pelagianismus. Berl. 1821. 8.; — auch Voigt De theoria augustiniana, pelagiana, semipel. et synergist. Gott. 1829.; Lentzen De Pelagianorum doctrinae principiis. Colon. 1833.; J. L. Jacobi Die Lehre des Pelagius. Lpz. 1842.; J. Müller Der Pelagianismus, in der Deutschen Zeitschr. 1854. Nr. 40 ff., und C. E. Luthardt Die Lehre vom freien Willen u. s. Verh. z. Gnade in ihr. geschichtl. Entwickl. Lpz. 1863.

Von dem praktischen Geiste des christlichen Occidents ging, während der Orient nur Speculatives erzeugte, ein Lehrstreit aus über die christliche Anthropologie: ein Streit, bei dem zunächst die Principien, Vorgeschichte

---

1) Taki-eddini Makrizii (gest. 1441) Hist. Coptorum christ., arab. et lat. ed. Wetzer. Solisbaci 1828. 8.

2) Al Baradai, weil er als Bettler umherreisete.

und Hauptpersonen desselben, sodann die pelagianische, endlich die semipelagianische Phase in Betracht kommen.

I. Vorgeschichte.

Daß der Mensch jetzt nicht mehr in seinem ursprünglichen rein sittlichen Zustande sich befinde, und also keinesweges die bloße Ausbildung seiner jetzigen natürlichen Anlagen zur Erreichung seiner Bestimmung genüge, daß vielmehr seine ursprüngliche gottverwandte Natur in einem gegenwärtigen Zustande der Verderbniß durch die Herrschaft eines widergöttlichen Princips der Selbstsucht getrübt sei, und er also, um seiner ursprünglichen Natur gemäß wahrhaft Gutes zu vermögen, erst einer inneren Umwandlung durch göttliche Kraft bedürfe: dies war Lehre der christlichen Kirche von jeher gewesen, und nur über das Wie, über die Bestimmung insonderheit des Verhältnisses der etwa übrigen menschlichen zur göttlichen Kraft hatte man in den ersten 4 Jahrhunderten noch nicht völlig sich geeinigt. Während nehmlich den angesehensten Kirchenlehrern im Abendlande, vorzüglich einem Tertullian und Cyprian im 3ten (vgl. S. 223.), einem Hilarius Pictaviensis und noch entschiedener Ambrosius im 4ten Jahrh.[1]), in ihrer tiefen Erkenntniß des wahren Bedürfnisses der Menschheit, es vorzugsweise anlag, die gegenwärtige und natürliche menschliche Verderbniß und die Nothwendigkeit einer Umwandlung der menschlichen Natur durch die göttliche Gnade recht hervorzuheben: hatten die Alexandriner des 3ten Jahrh., am schroffsten Clemens (vgl. S. 223.), und von der Alexandrinischen Schule abhängige oder doch in diesem Punkte ihr verwandte spätere Orientalen (ein Basilius, Gregor von Naz. und von Nyssa, Didymus, Chrysostomus[2])) vorzugsweise die Kraft eines vor und mit der Gnade

---

1) Hilarius lehrt die Erbsünde (comm. in Matth. c. 18. §. 6.) und hebt nachdrücklich die Nothwendigkeit der Gnade zur Seligkeit hervor (comm. in Ps. 118. c. 20., in Ps. 51. c. 32., in Matth. c. 16. §. 8., und de trin. II, 35.), obgleich er doch als Bedingung der Gnadenwirkungen Empfänglichkeit von Seiten der Menschen setzt (de trin. l. l. u. VIII, 12.). — Ambrosius spricht deutlich den Satz von der Fortpflanzung der Erbsünde aus (comm. in Ps. 48. c. 9. und apolog. Davidis II, 61.), worauf die Nothwendigkeit der Gnade zur Seligkeit beruhe (comm. in Ps. 48. c. 47.); doch zwinge Gott die Menschen nicht gegen ihren Willen zur Seligkeit; er heile, die sich wollen heilen lassen, erleuchte den, der sich dem Lichte nicht verschließe (ib.; de interpellatione David IV, und sermo 13. in Ps. 112); woneben dann allerdings aber Ambrosius lib. VII. c. 27. in Luc. auch erklärt, Gott berufe, welche er würdige, und mache die fromm, welche er wolle, obgleich er de fide V, 83. die Prädestination Gottes durch die Präscienz bedingt.

2) So vertheidigen Basilius M. und die beiden Gregore eifrig den freien Willen, wiewohl sie dabei auch die Lehre von der Gnade als wesentlich anerkennen; der Mensch könne durch eigne Kraft nicht gerechtfertigt, aber auch ohne eignen Willen des Göttlichen nicht theilhaftig werden. — So schreibt auch Didymus dem Menschen eine von Adam stammende natürliche Verderbniß zu, die erst durch die Erlösung gehoben werde (de trin. II, 12. und contra Manichaeos), dabei zugleich doch aber die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, sich dem Glauben zuzuwenden oder zu verschließen (de trin. II, 14.; I, 9.), wenngleich vollendeten Glauben nur erst die Mitwirkung der Gnade und die Gabe des H. Geistes wirke (de trin. I, 20, 61.; II, 6, 12.). Prädestination ist ihm identisch mit Präscienz (enarr. in 1 Petri 1). — Besonders ausführlich erklärt sich dann Chrysostomus. Wiederherstellung des Menschen bedingt er, statt wie der Occident durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, durch die Idee einer erziehenden väterlichen Liebe Gottes, und hält aufs bestimmteste die bleibende Fähigkeit des Menschen, dem Antriebe zum Bösen zu widerstehen, fest, wobei er die

wirkenden, noch übrigen menschlichen freien Willens betonen zu müssen geglaubt. In völliger Entschiedenheit aber traten diese beiden Gegensätze, zur Consequenz fortgebildet und zum Theil selbst extremisch vollendet, letzterer in einem Maaße, daß er zu der ganzen bisherigen Kirchenlehre sich in Opposition stellte, erst im 5ten Jahrh. in Augustinus und Pelagius einander entgegen.

Aurelius Augustinus (geboren zu Tagaste in Numidien am 13. Nov. 354, seit 395 bis an seinen Tod 430 Bischof zu Hippo) hatte durch den Gang seiner früheren Lebensentwicklung das Grundprincip seiner Dogmatik gewonnen (vgl. oben S. 300 ff.), daß Niemand durch bloße Dialektik und Speculation zu einem rechten Verständnisse der göttlichen Dinge gelange, welches vielmehr von einer sittlichen Umwandlung ausgehe, und daß nur eine zuvor durch den Glauben mit Gott in Gemeinschaft getretene und geheiligte Vernunft zu einer rechten Gotteserkenntniß befähigt sei (fides praecedit intellectum)[1]); und so war denn auch die Entschiedenheit, Klarheit und Tiefe seiner christlich anthropologischen Erkenntniß das Resultat seines Lebens. Daß der Mensch, wie er nach und durch Adams Sünde jetzt ist, nicht aus und durch sich selbst zur Heiligung gelangen könne, sondern, in einem Zustande sittlicher Verderbniß gefangen, um zur Erreichung seiner wahren Bestimmung, seiner ursprünglichen Natur gemäß, zu kommen, einer völligen Umwandlung durch die Kraft der göttlichen Gnade bedürfe, davon war Augustin desto tiefer überzeugt, da er selbst dies an seinem Inneren so gewaltig erfahren, und durch ein eifriges Studium der heiligen Schrift, des Paulus besonders, verstehen gelernt hatte. Einerseits die Lehre von der natürlichen Verderbniß des Menschen, dem Quell aller einzelnen Sünde (dem peccatum originale), andererseits die Lehre von dem heiligenden Einflusse Gottes auf die verderbte Natur des Menschen, von der göttlichen Gnade, die den sonst verlorenen Menschen durch die Wiedergeburt im Glauben zu einem neuen in der Kraft Christi geheiligten und seligen Leben erziehe[2]), wurde so die be-

---

Lehre von der Gnade und vom freien Willen, selbst mit Behauptung einer Prädestination, zu vereinigen strebt. Der Mensch im Paradiese, sagt er (homill. in Genes.), befand sich in einem glückseligeren Zustande, körperlich ἀπαθής, wenn auch nicht eigentlich unsterblich. Er ward daraus verstoßen, weil er sich dessen unwerth gemacht, um sich im Kampfe zu bilden. In Folge des Falls wird der Mensch nun vielfach versucht, doch nicht zum Bösen gezwungen. Kein Mensch (hom. 8. in 1 Cor.) ist heilig im Herzen, ohne daß aber gerade Adams Schuld auf ihn übergegangen ist, und jeder stets mit der Kraft, dem Bösen zu widerstehen. Durch die Erlösung sollte die menschliche Natur vom Verderben befreiet und zugleich auch eines weit Höheren, der Theilnahme am göttlichen Leben, der Rechtfertigung — objectiv, wie subjectiv —, durch Gottes Gnade im Glauben theilhaftig werden (hom. 8. in 1 Cor. und 2. in Rom.), im Glauben, der freilich nur bei eigenem Wollen durch Gott erzeugt wird (hom. 5. 18. in Joh. und 14. in Rom.). Der der ganzen Schöpfung vorangegangene Rath Gottes, die Menschen zu erlösen, ist Prädestination, wobei ein θέλημα προηγούμενον (daß kein Mensch verloren gehe) und δεύτερον (daß der Sündigende Strafe leide) zu unterscheiden ist.

1) Dies Grundprincip eben führte den Augustin zu der zwiefachen dogmatischen Bestrebung (vgl. ob. S. 303.), theils die Unabhängigkeit des Glaubens von der Speculation festzustellen, theils die Vernunftmäßigkeit der Offenbarungslehre darzuthun und letztere von innen heraus zu entwickeln.

2) Die Taufe allein sei noch nicht genug; „peccatum per baptismum praeterit reatu, manet actu;“ es komme hinzu die „interna atque occulta, mirabilis ac ineffabilis potestas operans in cordibus.“

seelende Idee seiner Dogmatik. In der kürzeren ersteren Periode seines christlichen Lebens nach der Bekehrung schien es jedoch dem Augustin noch wichtig, im Gegensatze gegen den ihm so gefährlich gewordenen Manichäismus und seinen Determinismus auch der freien Selbstthätigkeit des Menschen eine gewisse (verdienstliche) Mitwirkung zur Bekehrung beizulegen. Es stehe — so erklärte Augustin damals, in den Schriften de libero arbitrio und de vera religione — nicht in des Menschen Macht, gut zu seyn, weil er nicht erkennt, wie er seyn soll, und weil die Kraft ihm fehlt, das Gute zu thun; diese reine Erkenntniß des Guten nehmlich und das Vermögen zu seiner Ausübung hat die menschliche Natur (indem die Folge des ersten Bösen sich auf alle Menschen fortpflanzte), zur gerechten Strafe, daß der erste Mensch das erkannte Gute nicht übte, verloren, und nur durch die göttliche Gnade kann dem Menschen nun geholfen werden; diese Gnade aber will die göttliche Liebe (im Rufen des Abgekehrten, im Beleben des Glaubenden, im Unterstützen des Strebenden) auch allen Menschen verleihen, wenn nur auch sie das Ihrige thun, und nicht jene ihre jetzt natürliche ignorantia und difficultas boni, eine Krankheit ihrer moralischen Natur, sondern daß sie nach Erkenntniß und Heiligung nicht streben und die dargebotene als Heilmittel nicht annehmen, rechnet ihnen Gott zur Schuld an; denn — wie Aug. etwas später (in der Explicatio propositionum quarundam ex epistola ad Rom.) dann zusetzt — zwar können die Menschen die Gnade durch ihre Werke nicht verdienen, weil ihnen der Quell beseelender Liebe zu Gott, die Gabe des H. Geistes fehlt; aber von ihrem Willen hängt es ab, für die Wirkung der göttlichen Gnade und des Heiligen Geistes sich durch Glauben empfänglich zu machen, oder durch Unglauben zu verschließen, und durch das Vorauswissen dieses Glaubens oder Unglaubens der Menschen ist denn auch Gottes Prädestination bedingt. Eben dies jedoch ward dann bald (schon in seinen Quaestiones ad Simplicianum, etwa vom J. 398, lib. I. qu. 2.[1])) der Wendepunkt der Erkenntnißweise Augustins, die darauf für die ganze größere zweite Periode seines christlichen Lebens eine wesentlich modificirte war. Er hatte bisher den Glauben als ein Werk des menschlichen Willens aufgefaßt, und alle Verdienstlichkeit des Menschen beim Werke der Bekehrung noch nicht ausgeschlossen. Je tiefer er aber in die Erkenntniß seiner selbst und der bei Allen von Natur wesentlich gleichen menschlichen Verderbniß eindrang, je fester er erkannte, wie ohne alles eigne Verdienst ihm Gnade geworden, und je klarer nun schon der Glaube als ein Werk des Heiligen Geistes und als der Grund aller weiteren Entwicklung des Göttlichen sich ihm darstellte: um so entschiedener mußte er jene seine frühere Ansicht verlassen. Er sah nun aber durchaus keinen Mittelweg, (oder wenn er etwas dem Aehnliches sah, so glaubte er es doch nicht festhalten zu dürfen), sondern erkannte und sprach es aus, daß, wenn schon der Glaube ein göttliches Werk und der Mensch in seinem sittlichen Verderben aus sich selbst zu irgend einer verdienstlichen Mitwirkung beim Werke der Bekehrung und zu wahrhaft Gutem unfähig ist, die Ertheilung der rettenden Gnade und die Bekehrung des menschlichen Willens von der ersten Hinneigung an allein von dem freien Willen und Erbarmen Gottes in seinem allmächtigen und unwiderstehlich an-

1) Vgl. de praedest. sanctorum c. 4.

ziehenden[1]) Wirken im Menschen abhängig sei[2]); eine Ueberzeugung, die auch durch seine systematisch-consequente Speculation, der keine Blöße seiner früheren Ansicht entging, und die insonderheit den für das menschliche Denken so schwierigen Knoten in dem Verhältnisse von göttlicher Allmacht zu menschlicher Freiheit, von göttlicher Präscienz und Prädestination zu einander und zu dem creatürlichen Willen so ungenügend darin gelöset sah, daß er neu zu lösen versuchen mußte, und nun in unbeugsamer Dialektik lieber zerhauen mochte, als ungelöset lassen, nur bestätigt werden konnte[3]). So bildete sich denn folgerecht dies System Augustins: Alle Menschen seit Adams Fall (der die menschliche Natur physisch und moralisch verderbte) befinden sich in wesentlich gleichem Zustande der Gott-Entfremdung und Verdammniß, in welchem sie daher auch nur Ungöttliches wirken können; nur durch die göttliche Gnade in der Gemeinschaft mit Christus kann ihnen daraus geholfen werden; diese Gnade zieht mit innerlich siegreicher Nothwendigkeit (als gratia irresistibilis) den verderbten Willen des Menschen an, und wer sie empfängt, wird selig; nicht alle aber empfangen sie, sondern aus der gleicherweise verderbten Masse (massa perditionis) erwählt Gott nach seiner Barmherzigkeit in Christo einen Theil zur Seligkeit, durch seine Gnade (gratia praeveniens, operans und cooperans[4])) ihn im Glauben dazu tüch-

---

1) „Deus ita suadet, ut persuadeat.“ („Voluntati Dei, qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanae voluntates non possunt resistere, quominus faciat ipse quod vult“ — De corrept. c. 14.)

2) Dabei wollte er indeß den freien Willen des Menschen keineswegs leugnen, den seine Lehre ja vielmehr voraussetze, weil die gratia irresistibilis auf ihn einwirke (ihn nicht durch äußeren Zwang, sondern innerlich umbildend), schrieb aber freilich einen wahrhaft freien Willen nur denen zu, in welchen die Gnade die ursprüngliche Natur des Menschen von der Knechtschaft der Sünde befreiet habe.

3) Wenn Augustins Tiefsinn überhaupt zum Gegenstande der Speculation mit Vorliebe den Ort erkor, wo die menschliche Persönlichkeit in dem göttlichen Leben wurzelt, so war er bei der Kühnheit seines Denkens und der Resignation seines Willens ja so allerdings in Gefahr, alles Leben nur als Form göttlichen Wirkens darzustellen und damit dem Pantheismus zuzuneigen. Gegen Letzteres indeß reagirte sein tief sittliches Bewußtseyn doch aufs allerbestimmteste. Wohl hatte auch Aug. so die Klippe nicht umschifft, an der die menschliche Verstandesconsequenz in aller Zeit scheitert. Aber die unerschütterliche Basis aller gesunden christlichen Anthropologie war doch durch ihn für alle Zeit gelegt; und auch gerade auf den Vorwurf der praktischen Verderblichkeit der Spitze seiner Lehre meinte er die Antwort am wenigsten schulden zu dürfen. (Sittliche Anstrengung — deß war er sicher — verwerfe sie keineswegs, sondern fordere sie vielmehr, denn diese sei eben eine Wirkung der Gnade; düstere Zweifel über das Wirken der Gnade im eignen Herzen begünstige sie nicht, sondern hemme sie vielmehr, denn schon jedes lebendige Sehnen nach Gnade sei wenigstens der Anfang ihrer Mittheilung; und menschlichen Hochmuth fördere sie nicht, sondern reiße seine Wurzel vielmehr aus, denn auch nicht der leiseste Gedanke an menschliches Verdienst könne mit solcher Gnade bestehen, und ohnehin sei ja auch nur das donum perseverantiae [bis zum Tode] ein sicheres Kennzeichen der Begnadigten.)

4) Das Gesetz (unfähig, die Sünde im Inneren zu ertödten, bis erst der Glaube den Geist des Gesetzes ins Innere pflanzt — August. de spiritu et litera) bringt den Menschen zur Erkenntniß der Sünde, und treibt ihn an, die Hülfe Gottes zu suchen. Schon diese erste Regung ist eine Wirkung der Gnade, gratia praeveniens („praevenit ut vocemur“ — Aug. de nat. et grat. c. 35.). So gelangt der Mensch zum Glauben; durch ihn empfängt er die Gnade, welche die Seele heilt, die innere Gesundheit und dadurch den freien Willen wiederherstellt, und die Liebe zum Guten einpflanzt. Das ist die gratia operans. Aber auch dann bedarf der Mensch noch immer der allein dauernd heilwirkenden Gottesgemeinschaft,

tigend, die Uebrigen **überläßt** (und **überweiset**) er nach seiner **Gerechtigkeit** ihrem Verderben, der verdienten Verdammniß[1]); und der Grund, warum eben nur einem Theile der Menschen die Gnade gewährt wird, kann nur in einem ewigen und heiligen, eben so unerklärlichen, als unbedingt freien Rathschlusse Gottes (decretum absolutum) gesucht werden, der die Freiheit der Gnade bedingt[2]).

Den schroffen Gegensatz gegen die Persönlichkeit und das Lehrsystem des Augustinus bildete der britische Mönch **Pelagius** (Morgan), ein Mann nicht ohne achtungswerthe philologische Gelehrsamkeit[3]), aber durchaus ohne die Geistes- und Gemüthstiefe, ohne die reiche innerliche Erfahrung und auch ohne das speculative Bedürfniß Augustins, der schon durch sein Mönchsthum verleitet werden konnte, über einer äußeren Ascetik das innere Wesen christlicher Heiligung zu verkennen; eine rechtschaffene, seichte Mönchsnatur, die von tieferen inneren Kämpfen keine Ahnung hatte, und kein angelegentlicheres Geschäft kannte, als ununterbrochene Mahnung zu einem tugendhaften Leben. Nicht von hohen Idealen der Wahrheit und Heiligkeit beseelt, welche den Gegensatz zwischen ihnen und dem eignen Wesen ihm hätten aufdecken mögen, auch selbst nicht geneigt zu manchen auffallenderen Sünden, hatte Pelagius ruhig, ohne besondere Stürme des Lebens zu erfahren, in seinem Kloster den Studien gelebt, und als er dann in der Folge mit Menschen zusammentraf, welche die (mißverstandene) Lehre von der menschlichen Verderbniß und von der freien Gnade ihm zur Entschuldigung ihrer Sünde zu gebrauchen schienen, meinte er, für die Menschen nichts Heilsameres thun zu können, als eine gebietende Moral ihnen zu predigen[4]), ihnen vorzustellen, daß ihre Natur keineswegs seit Adam verderbt, vielmehr noch jetzt in ihrem ursprünglichen Zustande sei[5]), und daß nur von dem Willen jedes

---

deren Wirkung sich bis ans Ende des Lebens fort erstreckt, gratia cooperans; und das donum perseverantiae ist Siegel der Prädestinirten.

1) Die Lehre von der Apokatastasis konnte das von dem Bewußtsein der göttlichen Heiligkeit und der Abscheulichkeit der Sünde so tief durchdrungene Gemüth Augustins nur verwerfen.

2) Vgl. bezugsweise C. **Beck**, in den Theol. Studd. und Kritt. 1847. H. 1. S. 72 ff.: „Ueber die Prädestination. 1. Augustin."

3) Davon zeugen seine **Schriften**. Sein Hauptwerk ist ein Commentar über die Paulinischen Briefe, Expositiones in epp. Pauli (den Hebräerbrief ausgeschlossen), welcher, etwas verändert, in der Ueberarbeitung des **Cassiodorus** uns geblieben ist (befindlich unter den Werken des **Hieronymus**, unter welche er vor Ausbruch des Streits gekommen war). Außerdem haben wir noch von Pelagius eine ascetische Epistola ad Demetriadem und bedeutende Fragmente eines Libellus fidei an Innocenz I., beides ebenfalls unter den Werken des Hieronymus, so wie bei Augustin Fragmente seiner BB. de natura und de libero arbitrio, und einer epistola ad Innocentium.

4) „Omne bonum ac malum non nobiscum oritur, sed **agitur** a nobis" — Pelag. de lib. arb.

5) — einem moralisch indifferenten Mittelzustande zwischen Gut und Böse („capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur; sine virtute et vitio procreamur" l. c.; liberum est, unum semper ex duobus agere, quum semper utrumque possimus" ad Demetr. c. 8.), — welchen Pelagius Freiheit nannte, dessen Möglichkeit Augustinus freilich (weil der Mensch vor allem Handeln schon in seinem Inneren entweder für das Gute oder für das Böse bestimmt sei, entweder in oder außer der Gemeinschaft mit Gott lebe) eben so entschieden leugnete, als die Möglichkeit einer von Pelagius (in seiner Verkennung des Zusammen-

Einzelnen es abhänge, die sittlichen Anlagen in derselben vollkommen auszubilden, und selig zu werden [1]). Hiebei mußten natürlich dem Pelagius die Lehren von einer gratia irresistibilis und einer absoluten Prädestination [2]) als Gipfel der Verkehrtheit erscheinen; zugleich aber hatte er in seinem System auch die Grundlehren des Evangeliums von der Verderbniß der menschlichen Natur und von dem heiligenden Einflusse der göttlichen Gnade auf dieselbe und deren innerer Nothwendigkeit (also das Wesentlichste der Lehre von der Gnade überhaupt, und die Lehre von der Wiedergeburt durch die Kraft des Heiligen Geistes insonderheit, sowie den allgemeinen Gegensatz zwischen gratia und natura) aus der Dogmatik ausgemerzt, damit der Lehre von der Erlösung selbst ihre wahre Bedeutung genommen, und die Verwandlung der christlichen Religion in Naturalismus sicher, wenn auch unbewußt vorbereitet [3]).

---

hangs zwischen Glauben und Leben) für Nichtchristen angenommenen ewigen Seligkeit ohne in Christi Gemeinschaft (außerhalb des regni coelorum).

1) Eine Lehre, von der er es nicht ahnete, wie sie jeden ernster sittlichen und tieferen Menschen, wenn er inne wird, daß sein inneres Leben dieser idealen Schilderung nicht entspricht, eben so zu gänzlicher Verzweiflung, als jeden Anderen, wenn er irgend durch äußere Gesetzlichkeit seine Bestimmung zu erfüllen meint, zu bloßer Scheinheiligkeit unausweichlich hintreibt.

2) „Quisque . . sua sponte et suo arbitrio credit" — Pelag. ad 1 Cor. 1, 1; „Quos praescivit (Deus) credituros, hos vocavit, vocatio autem volentes colligit, non invitos" — ad Rom. 9, 30, setzt er dagegen.

3) Der eigentliche Mittelpunkt des Gegensatzes des Augustinischen und Pelagianischen Systems (Genaueres mit Belagstellen in Jacobi Kirchengesch. I. S. 369 ff. 376 ff.) ist die Lehre von dem Verhältnisse des Natürlichen zum Göttlichen. Augustin geht von dem Princip aus: Es ist eine selbstständige Urquelle, wie alles Daseyns, so alles Guten und Wahren, Gott; alle geschaffenen Geister können das Gute und Wahre nicht als selbstständiges Eigenthum ihrer Natur besitzen, sondern sie gelangen zur Theilnahme daran nur durch die Gemeinschaft mit Gott. Jedes Streben also der geschaffenen Geister, etwas für sich selbst seyn zu wollen ohne aus und durch Gott, ist die erste Ursach und der erste Keim alles Bösen. Wie das Auge nicht selbst Licht ist, sondern nur fähig es aufzunehmen von der Sonne, so auch die Seele im Verhältniß zu Gott. So kommt Augustin zu dem Gegensatze zwischen dem Leben in der Gemeinschaft Gottes als der Quelle alles Guten, und dem aus derselben losgerissenen, sich selbst überlassenen Leben, dem Gegensatze zwischen gratia und natura. (Auch im Urstande der Menschen, wie im Stande der heiligen Engel, ist mithin die gratia die Ursach alles Guten; nur hier die gratia nicht als umbildendes, sondern bildendes Princip.) Dem Pelagius dagegen ist die Natur ein einmal vollendetes selbstständiges Ganze; so sind auch der menschlichen Natur alle nothwendigen Kräfte mitgetheilt, und sie braucht dieselben nur aus sich selbst zu entwickeln. Zu diesen ihr ein- für allemal mitgetheilten, ihr eigenthümlichen und unveräußerlichen Fähigkeiten gehört auch das moralische Vermögen. Es ist also für die Veredlung der menschlichen Natur nichts weiter erforderlich, als daß dies der Wille des Menschen entwickle. Mithin hat der Gegensatz zwischen gratia und natura im consequenten Pelagianismus eigentlich keinen Platz. Natürlich daß eben darum dann auch nach Pelagius in dem Verhältnisse der menschlichen Natur zu Gott keine Veränderung vorgehen konnte, daß der Mensch sich immer seiner Natur nach zwischen Gut und Böse in der Mitte angeblich befand (die possibilitas utriusque partis ist die moralische Freiheit —, so daß denn also, folgert Augustin, die seligen Geister nicht frei sind!), daß die Lehre von einer ersten Entfremdung der Menschennatur von Gott in Pelagius' System keine innerlich nothwendige Stelle hatte, daß er überhaupt die erste Sünde möglichst zu verkleinern suchte (sie ist ihm der Ungehorsam eines unerfahrenen Kindes, während dem Augustin die erste moralische Schuld in einer bisher freien moralischen Natur, die Frucht einer inneren Entfremdung des Willens von Gott, welche die Harmonie in dem menschlichen Wesen zerstörte), daß er (Pelag.) alle unmittelbaren und physischen Folgen der ersten Sünde, alle Verderbniß der menschlichen Natur durch dieselbe leugnete, indem er die in der Schrift

II. Pelagianische Streitsphase.

Der Kampf zwischen Augustinus und Pelagius war kaum ausgebrochen, als er auch schon zu Ende ging. So bestimmt stellte das christlich kirchliche Bewußtseyn des Occidents sich der seichten Häresie entgegen, so mannhaft und leidenschaftslos ward gekämpft.

Bei seinem Aufenthalte zu Rom (409 spätestens bis 411) verbreitete Pelagius mündlich, wie bereits früher (schon gegen 400) durch seinen Commentar über die Paulinischen Briefe (vgl. S. 352.) — namentlich durch die Auslegung des Römerbriefs —, seine Lehren. Mit seinem Freunde oder Schüler, dem Mönch Cölestius, früher Sachwalter zu Rom[1]), begab er sich alsdann 411 nach Carthago, woselbst Cölestius unklug genug um das Amt eines Presbyters anhielt. Von einem Mailändischen Diaconus Paulinus aber angeklagt, mußte er vor einer Synode zu Carthago 412 unter dem Bischof Aurelius (Bischof von 392—430) sich rechtfertigen. Sie gab das erste kirchliche Urtheil. Man handelte über zwei Hauptsätze des Cölestius, daß die Sünde Adams nur ihm, nicht der ganzen Menschheit geschadet habe, und daß die Kinder noch in demselben Zustande auf die Welt kämen, in welchem sich Adam vor dem Fall befunden, also eigentlich über die Frage, ob die menschliche Natur seit Adams Fall verderbt sei oder nicht. Cölestius suchte den ganzen Streit als einen Streit über unwichtige blos speculative Fragen (namentlich über Fortpflanzung der Seele, worüber es dreierlei Ansichten in der Kirche gebe, die creatianische, die traducianische und präexistenzianische) darzustellen; man fand aber seine Ausflüchte und Erklärungen unehrlich und ungenügend, und da er jene beiden Sätze und sechs daraus gezogene einfache Consequenzen nicht widerrufen wollte, wurde er excommunicirt. Pelagius selbst hatte unterdeß schon 411 sich nach Palästina begeben, indem er klüglich den ganzen Streit auf schwankenderes orientalisches

---

behauptete Sündhaftigkeit (von der übrigens — nach Pel.; S. 355. — selbst nicht einmal gerade alle inficirt waren) nur von einer Macht schlechter Gewohnheit (imitatio) ableitete (worauf Augustin ihn fragte, wie er denn schlechter Gewohnheit über eine ungeschwächte moralische Natur so große Gewalt zuschreiben könne); ja daß im Pelagianischen System nun selbst auch alle innere Nothwendigkeit des Erlösungswerkes Christi, dessen äußerliches Factum Pelagius aus Inconsequenz freilich noch festhielt, aller innere nothwendige Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und geheiligtem Leben, alle Annahme innerer Wirkung der Gnade zur Umbildung der Natur (was Augustin mit Recht aufs kräftigste hervorhob, indem er mit Unrecht aber — nur nicht gegen Pelagius, sondern erst gegen Luther — meist dies nur als justificatio bezeichnete [obwohl doch auch nicht ohne Anklänge an den objectiven reformatorischen Rechtfertigungsbegriff; z. B. Aug. de spir. et lit. c. 26.: „Dictum est: justificabuntur, ac si diceretur: justi habebuntur, justi deputabuntur"]) hinwegfallen mußte. (Wenn Pelagius insbesondere sich auf die Tugenden der Heiden berief, und unter heidnischer und christlicher Tugend keinen Unterschied fand, so behauptete dagegen Augustin, daß man die Tugenden nicht so einzeln für sich betrachten könne, unabhängig von dem beseelenden Princip des ganzen Lebens, der intentio als dem oculus animi. Bei Allem komme es auf die Gesinnung an, und die Gesinnung, woraus allein alles wahrhaft Gute fließe, sei die Liebe zu Gott und daher zum Guten; was aus dieser gläubigen Gesinnung nicht komme, sei nicht wahrhaft sittlich, wenn es auch so schimmere, weil der wahre Grund aller Heiligung nicht im Inneren sei, sei ein splendidum peccatum.) — So denn in der That das Pelagianische System ein Erzeugniß des Naturalismus, wenn auch erst eines verhüllten und noch gebundenen.

1) Von ihm haben wir noch Definitiones, in den Schriften Augustins zerstreut.

Gebiet zu spielen strebte. Im Orient hielt man noch an der älteren weniger bestimmten Lehrform fest, die ja ebenfalls dem Pelagianismus entgegenstand, nur ohne die genaueren Bestimmungen, welche allein jede Möglichkeit eines Einschleichens dem Pelagianismus abschnitten. Fand man so beim Pelagius ein Anerkenntniß der göttlichen Gnade, (worunter er freilich nur äußere Fügungen Gottes und äußere Belehrung durch die göttliche Offenbarung zu vollkommenerer Tugend und zur Erleichterung des Guten zu verstehen pflegte): so konnte man damit vor der Hand sich begnügen. So geschah es denn wirklich, daß 415 nicht nur auf einer Synode zu Jerusalem (unter dem Bischof Johannes), wo Augustins Freund, der spanische Presbyter Paulus Orosius (gest. nach 417)[1]), sondern auch auf einer größeren zu Diospolis (unter dem Metropoliten Eulogius von Cäsarea), wo die beiden jetzt im Orient weilenden abendländischen Bischöfe Heros von Arelate und Lazarus von Aquä (Aix) ihn anklagten, Pelagius, die Irrlehre verhüllend, seine Richter zufriedenstellte, indem er eben sowohl die zu Jerusalem ihm gemachte Beschuldigung, daß nach seiner Behauptung der Mensch ohne Sünde leben könne, wenn er nur wolle, durch die Erklärung, daß er ja von dem Menschen nach der Bekehrung rede, dabei den Einfluß der Gnade nicht ausschließe, und nicht irgend eines Menschen Leben für sündenfrei habe ausgeben wollen[2]), zu beseitigen, als auf ähnlichem zweideutig negativen Wege mit Umgehung einer Definition von Gnade auch zu Diospolis den 12 oder 13 gegen ihn vorgebrachten Klagesätzen (über das Verhältniß des Gesetzes zur Rechtfertigung und den freien Willen, wobei er erklärte, er meine das Gesetz nicht mit Ausschluß anderer wirksamen Mittel, u. s. w.) sich zu entwinden wußte. Je mehr er aber nun auf diese Siege pochte, um so eifriger stellte die abendländische, besonders nordafrikanische Kirche, den Augustinus als Wortführer an der Spitze[3]), gründliche Erörterungen den Pelagianischen Irrlehren entgegen[4]), und Augustinus (De gestis Pelagii ad Aurelium, vom J. 416) deckte auch unverholen auf, wie die Orientalen durch Pelagius' Erklärungen getäuscht worden seien. Ja auf den Synoden zu Mileve und Carthago 416 verdammten die afrikanischen Bischöfe nun feierlich den Pelagianismus, und forderten in zwei Briefen, denen fünf afrikanische Bischöfe, worunter Augustin, noch einen dritten hinzufügten, den Bischof Innocentius I. von Rom (402—416), an welchen auf Orosius' Verlangen (weil Pelagius ein Abendländer) schon das Concil zu Jerusalem berichtet hatte, zur Beistimmung auf, die derselbe auch willig ertheilte. Die Afrikaner hatten hiebei den Pelagius nebst Cölestius, mit Belägen aus sei-

1) Der Verfasser auch eines Apologeticus contra Pelagium (Bericht über den Kampf in Palästina 415). — Opp. P. Oros. ed. Haverkamp. Lugd. 1738. 4.

2) Allerdings jedoch hat er anderwärts (zu Röm. 5, 12. und de libero arb. bei Augustin. de natura et grat. §. 42.) bestimmt genug, selbst mit namentlicher Anführung sündenfreier Menschen, das Gegentheil angedeutet.

3) Auch Hieronymus schrieb gegen die Pelagianer (besonders Dialogi contra Pelagianos, libb. III), aber mit mehrerer Einmischung von Persönlichkeit und weniger hervorleuchtendem Scharfsinn und Tiefsinn, als Augustin.

4) Augustin u. A. schon 412 de peccatorum meritis et remissione, 413 de spiritu et litera, 415 de natura et gratia ꝛc.

nen Schriften, beschuldigt, er vertheidige nicht den freien Willen, sondern verleite ihn zum Hochmuth, und er leugne ganz die Gnade im eigenthümlich christlichen Sinne, die den Willen erst frei mache, indem er nur das schon bei der Schöpfung dem Menschen mitgetheilte Vermögen, oder das Gesetz, oder äußere Fügungen Gottes unter Gnade verstehe. Darum suchten nun Pelagius und Cölestius, letzterer selbst persönlich, sich auf alle Weise beim Römischen Bischof zu rechtfertigen[1]); und wirklich zeigte des Innocenz schwacher Nachfolger, Zosimus (417—418), ein Mann ohne tief christliche Erkenntniß und Wissenschaft und ohne festen theologischen Charakter, ohnehin wohl aus dem Orient stammend und griechisch gebildet, mit Pelagius' schriftlicher und Cölestius' mündlicher Erklärung, worin von gratia viel die Rede war und Cölestius klüglich dem Urtheil des Römischen Stuhls sich unterwarf, sich zufrieden, indem er in zwei Briefen nach Afrika derlei Schlingen spitzfindiger Fragen verpönte, und den Pelagius und Cölestius, wenn binnen zweier Monate man nicht neue Anklagen gegen sie vorbringe, orthodox sprach. Die Afrikaner jedoch irrte das nicht, sondern nach einer neuen Synode zu Carthago 417 eröffneten sie dem Zosimus, daß und warum sie mit der Erklärung des Pelagius und Cölestius nicht zufrieden seyn könnten[2]), und als nun Zosimus schon wankte und eine neue Untersuchung versprach, warteten sie diese gar nicht ab, sondern[3]) stellten auf einer Generalsynode (Concilium plenarium) zu Carthago 418 dem Pelagianismus acht[4]) feste Canones entgegen. Zum Ueberfluß erließ jetzt selbst auch der Kaiser Honorius ein Sacrum rescriptum gegen die Pelagianer. Nun wollte Zosimus den Cölestius von neuem verhören; dieser aber ergriff noch zuvor die Flucht, und eine Epistola tractoria, ein Circularschreiben des Zosimus, worin er noch 418 den afrikanischen Beschlüssen in Betreff der Lehren, wie der Personen des Pelagius und Cölestius beitrat, und welches er in der ganzen abendländischen Kirche zur Unterzeichnung umhersandte, machte schon jetzt dem Streite ein Ende. Achtzehn Pelagianische italische Bischöfe, welche der Unterzeichnung sich weigerten, unter ihnen der scharfsinnige und seine Ansicht fortwährend eifrig vertheidigende Bischof Julianus von Eclanum in Apulien[5]), wurden ihrer Stellen entsetzt[6]).

---

1) Pelagius erklärte brieflich an Innocenz, daß er die Lehre von der Gnade nicht umstürze, mit Beifügung eines allgemein sich haltenden Glaubensbekenntnisses.

2) Sie würden nicht eher die Beklagten als rechtgläubig anerkennen, als bis sie ausdrücklich zugäben, daß die Gnade nöthig sei zu allem Guten, im Denken, Reden und Thun.

3) Gleichzeitig mit Augustins Schrift de gratia Dei et de peccato originali.

4) Nach manchen alten Angaben neun.

5) Von seinen Schriften (libb. IV ad Turbantium, libb. VIII ad Florum) sind uns bedeutende Fragmente geblieben, besonders bei Augustin. contra Julianum und in dessen Opus imperfectum gegen denselben.

6) Sie flüchteten meist nach Constantinopel, wo Nestorius sie aufnahm. Mehrere der als Pelagianer Gestraften aber bezeugten nachher ihre Reue, und wurden in ihre geistlichen Stellen wieder eingesetzt. Manche andere Sprößlinge der Pelagianischen Parthei jedoch pflanzten sich bis gegen 450 in Italien fort (selbst noch gegen 500 trat ein alter Bischof Seneca ziemlich keck Pelagisirend auf), und der Römische Bischof Leo der Große erneuerte deshalb die früheren scharfen Verordnungen gegen pelagianisch gesinnte Geistliche und über nur äußerst vorsichtige Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft.

So hatte denn, da die Kirchenlehre so bestimmt dem Pelagianismus entgegenstand, ohne schweren Kampf das Augustinische System über das Pelagianische im Occident den Sieg davon getragen; und selbst im Orient, wo besonders Marius Mercator, ein geborner Abendländer und Augustins Freund, dem Pelagianismus, obschon Laie, kräftig entgegenwirkte[1]), wurde, bei einer leicht erkennbaren Verwandtschaft zwischen Pelagianismus und Nestorianismus[2]), auf dem ökumenischen Concil zu Ephesus 431 der Pelagianismus verdammt. Dennoch war im Orient das streng Augustinische System keineswegs zur Herrschaft gelangt, und nicht blos ein Theodorus Mopsvestenus in seinem individuell eigenthümlichen Systeme (welches anthropologisch mit Pelagius übereinstimmt, nicht aber soteriologisch)[3]), son-

1) Der Verfasser eines Commonitorium adv. haeresin Pelagii et Coelestii (dem Kaiser Theodosius II. übergeben 429, ins Lateinische übersetzt 431) und eines Common. super nomine Coelestii. Seine Opp. ed. J. Garnerius. Par. 1673.; desgl. Baluzius. Par. 1684.; auch bei Galland. T. VIII, 613.

2) Nestorius selbst in den durch Marius Mercator uns erhaltenen Predigten spricht sich, natürlich nicht Augustinisch, aber auch nicht eigentlich Pelagianisch aus, documentirt indeß nicht blos in seiner milden Praxis gegen die pelagianischen Bischöfe des Occidents, sondern auch in Fragmenten bei Photius bibl. cod. 24. deutlich genug jene Verwandtschaft.

3) Theodorus Mopsvestenus hat im pelagianischen Streite πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει, οὐ γνώμῃ ἁμαρτάνειν τοὺς ἀνθρώπους geschrieben, nach Marius Merc. gegen Augustin selbst, nach Photius (cod. 177.) wohl gegen Hieronymus, jedenfalls gegen das Augustinische System, und Julianus von Eclanum hat sich auf die Uebereinstimmung mit ihm berufen. Indeß war er keineswegs schlechthin Pelagianer, erklärt sich vielmehr in immerhin großartig häretisirender Eigenthümlichkeit über das anthropologische und soteriologische Lehrstück. (Vgl. auch J. A. Dorner Theodori Mopsv. doctrina de imagine Dei. Regiom. 1844. 4.) Nach ihm hat Gott den Weltlauf einem consequenten Plane gemäß entworfen, dessen Vollziehung nicht durch eine zufällige Begebenheit, wie die Sünde des Menschen, gestört werden konnte. Der Ungehorsam des ersten Menschen war ein Werk seines freien Willens, welches Gott vorhergesehen und zuließ, weil es zu heilsamem Zweck dienen sollte, den Menschen zum Bewußtseyn seiner Schwäche zu bringen; es war im göttlichen Weltplane mit begriffen. Der ganze creatürliche Weltlauf nehmlich theilt sich nach Gottes Willen in zwei Abschnitte, zuvörderst die sich selbst überlassene, der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit unterworfene Natur, und dann das Hervortreten eines göttlichen Lebens in der durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhobenen und veredelten Natur. Mit dem Ersteren, der Schöpfung, war auch schon der Plan des Anderen, der Erlösung, gesetzt. Der Uebergang zwischen Beidem mußte durch Kampf geschehen; der Mensch mußte das Gute und Böse erkennen lernen, damit einst von ihm die Verherrlichung der Natur ausgeben könne. Der Punkt, von dem der Sieg in jenem Kampfe erfolgte, war dann — fährt Theodor soteriologisch fort — die Erscheinung des Erlösers, der als Gottmensch auf allen Stufen menschlicher Entwicklung das höchste Ziel der Menschennatur bis zu ihrer höchsten Verherrlichung realisirte, indem derselbe an der in seinem Leben geoffenbarten Sündlosigkeit in stufenweiser Entwicklung alle Gläubigen Theil nehmen läßt, und, um das Ideal der Heiligkeit vollendet darzustellen, und zugleich in seinem eignen Leben den Uebergang zu haben vom Stande des Kampfs zu der nun auf die ganze Menschheit überströmenden Verherrlichung, selbst auch den Tod erlitt. — In jener anthropologischen Richtung stimmte demgemäß allerdings Theodorus bezugs der Meinung von der ursprünglichen Schwäche der menschlichen Natur, von den Folgen der ersten Sünde (Nichtdaseyn einer Erbsünde), von unveräußerlicher Freiheit im Gegensatz gegen Prädestination u. s. w., durchaus mit Pelagius überein; doch aber besteht dann zwischen Beiden die wesentliche Differenz, daß bei Pelagius die Lehre von der Erlösung keinen Anschließungspunkt hatte, bei Theodorus aber selbst Mittelpunkt des Systems war; letzteres freilich nun auch wieder mit dem bedeutsamen Unterschiede von Augustin, daß bei Theodorus Erlösung und Gnade nur im Verhältniß stehen zur Natur als solcher, zum Behuf ihrer Veredlung und Vergöttlichung, bei Augustin aber im Verhältniß zu einer früheren Ver-

dern auch ein Isidorus Pelusiota u. A. in ihrer einfachen orientalischen Kirchlichkeit[1]) standen zwischen Augustin und Pelagius in der Mitte.

III. Semipelagianische Streitsphase[2]).

Der Irrthum war glänzend überwunden worden. Aber eine unevangelische Härte war die Vollendung des Augustinischen Systems. Vielleicht hätte sich dieselbe ausscheiden lassen auf Augustinischem Grunde. Das ließ aber Augustins Consequenz und Augustins Autorität nicht zu. So bildete sich denn eine Opposition von semipelagianischer Seite mit negativem Recht und positivem Unrecht, und eine Reihe neuer Kämpfe eröffnete sich, um erst ein Jahrtausend danach zu befriedigender Entscheidung zu gedeihen.

Es war Resultat des Pelagianischen Streits geblieben, daß der Mensch, seit dem Fall gänzlich verderbt, nur durch die göttliche Gnade rettbar sei. Wer so selig werde, werde es durchaus ohne Verdienst; der Unselige verharre in der Unseligkeit mit seiner Schuld. Freilich konnte es nun als Augustinische Consequenz erscheinen, daß diese Schuld nur stattfinde, weil Gott nicht auch hier seine Gnade kräftig mittheile, und Augustin sprach diese Consequenz kühn aus. Allein die besonneneren Kirchenlehrer (wie Augustin selbst in der Regel) gingen meist nicht bis auf diesen Punkt, der ja, wiederum in strengster Consequenz gefaßt, wie es — nicht von Augustin, der alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete, wohl aber — von späteren Prädestinatianern geschah, auf eine Gottlosigkeit geführt haben würde, daß Gott die Sünde wolle; sie hielten streng fest am Augustinischen Resultat über Sünde und Gnade, wonach sie eine unbedingte, durchaus freie Prädestination zur Seligkeit (in Christo) entschieden behaupteten, enthielten sich aber in Demuth weiterer Consequenzmacherei, und leugneten, bei Gott auch den leisesten Schein einer Theilnahme an der Schuld nicht duldend, eine Prädestination zur Verdammniß. Hätte in dieser Richtung sich ein fester Gegensatz gegen den Buchstaben der Augustinischen Lehre in völliger wesentlicher Uebereinstim-

---

derbniß, daß bei Augustin Christus das umbildende Princip der verderbten Natur, bei Theodorus das bildende verherrlichende Princip der Natur schlechthin ist. Zudem wich Theodorus in der christologischen und soteriologischen Auffassung von Augustin insofern ab, als er nicht nur überhaupt in der Person Christi Gottheit und Menschheit consequent und durchgreifend schied, sondern auch insbesondere beim Werke Christi den Tod nicht als Uebernahme der Sündenstrafen, sondern nur als Theil der Darstellung des Ideals der Heiligkeit und als Uebergangspunkt vom vorbildlichen Kampfe zum Siege im Leben Christi betrachtete, wie er denn auch Sündenvergebung im Sinne von Straferlaß nur bei einem Theil der Menschen (Erwachsenen) statuirte, und Alle auf die (Origenianische) dereinstige Apokatastasis vertröstete.

1) Nach Isidorus insbesondere war Folge der Sünde Adams, daß seine Natur verderbt und dem Vergänglichen und den Reizungen zur Sünde unterworfen wurde, ein Zustand, welcher, dann noch durch Nachlässigkeit sich verschlimmernd, durch Fortpflanzung in natürlicher Entwicklung auf alle Menschen überging (epistoll. III, 205. 162.; IV, 204.). Doch blieb noch ein Same des Guten in der menschlichen Natur (ib. II, 2.), der indeß nur mit Hülfe der Gnade (einer praeveniens, aber nicht irresistibilis) recht wirksam wird (III, 171); durch eine absolute Prädestination aber würde die himmlische Belohnung des Kampfes unstatthaft werden (III, 165.).

2) Vgl. bezugsweise J. Geffcken Hist. Semipelagianismi antiquissima. Gott. 1826. 4. und G. F. Wiggers Geschichte des Semipelagianismus. Hamb. 1835. (auch als Thl. II. des oben S. 347. angef. Werks).

mung doch zugleich mit Augustin gebildet, so würde die reine Lehre sich früher durch alle Wirrung haben durcharbeiten können. Statt dessen aber ging der Gegensatz gegen Augustinische Härte von einer Seite aus, welche das Wesentliche der Augustinischen Wahrheit pelagianisirend fallen ließ. Man vermied die allzukühne Augustinische Conclusion: nur dadurch aber, daß man, wie Augustin auf der einen Seite nicht, so nun auf der anderen sich nicht in Demuth coërcirte. Man bedingte die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menschen durch die verschiedene innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit des einzelnen Menschen. Statt nun aber auch deren Gutes lediglich von Gott abzuleiten, und hier also ein Geheimniß zu erkennen, wollte man dies ebenso wenig als Augustin. Während aber Augustin alle Verschiedenheit der menschlichen Subjectivität auf Gott zurückführte, machte man jetzt lediglich den Menschen zu deren Urquell; und so war der Gegensatz gegen Augustinische Härte bei aller Verschiedenheit in der Form immer ein wesentlich Pelagianischer. Das ist der Charakter des s. g. Semipelagianismus (wie er seit den Scholastikern genannt ward) und Verlauf des semipelagianischen Streites.

Eine so glänzende Apologie Augustins Wort und Wandel für seine Lehre abgab, so mußte doch er selbst noch bei eignen Lebzeiten gerade von Seiten ihrer praktischen Wirkung dieselbe rechtfertigen; nicht nur — um 427 — (wie es in seinen BB. de gratia et libero arbitrio, und de correptione et gratia geschah [1])) gegen seichte Mißdeutungen der Mönche zu Adrumetum, welche [2]) die Ueberflüssigkeit aller sittlichen Anstrengung und die Ungerechtigkeit aller Bestrafung des Bösen aus absoluter Prädestinationslehre folgerten; sondern bald auch gegen die bedeutendere Richtung einer ganzen theologischen Parthei in Gallien, welche, soweit sie sonst vom Pelagianismus divergirte in Anerkennung einer Erbsünde, einer Unzulänglichkeit menschlicher Kraft zum Guten und einer auch zuvorkommenden Gnade, doch die Wirkungen der Gnade im Menschen mit Pelagius bedingte durch die verschiedene innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit des Menschen selbst, diese nicht etwa zurückführend, so weit sie gut, auf Gott, sondern lediglich und durchaus nur eben auf den Menschen [3]), wobei sie die Augustinischen Lehren von einer gratia irresistibilis und dem decretum absolutum und was damit zusammenhing, als ethisch höchst gefährlich eifrig bestritt. An der Spitze dieser s. g. Massilienser (später Semipelagianer genannt) stand der Abt Johannes Cassianus zu Massilia, ein Schüler des Chrysostomus, wahrscheinlich aus der Gegend des schwarzen Meeres (einer von den s. g. scythischen Mönchen, der zuletzt sich nach Massilia begeben und hier ein Kloster gestiftet hatte; gest.

---

1) „Quicunque — sagt Aug. z. B. de corrept. c. 7. — ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt, credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, et si quando exorbitant, correpti emendantur."

2) S. August. Retractt. II, 66. 67.; epp. 214—216.

3) Als wäre jene Beschaffenheit (was, nach Augustin, nur frevelhafter Hochmuth sagen könnte) lediglich durch Subjectivität in den einzelnen Sündern wesentlich verschieden genug, um gerechterweise über ewige Seligkeit oder ewige Verdammniß zu entscheiden.

nach 432)[1]). Nach seiner Ansicht[2]) ist allerdings durch Adams Fall eine Neigung zur Sünde über das ganze Geschlecht gekommen, aber doch nicht so groß, daß der Mensch nicht das Gute frei ergreifen könnte, wenn er schon nicht ohne Gnadengaben in seiner Besserung fortschreite; und indem er nun so die Nothwendigkeit einer steten Wechselwirkung der Gnade und des menschlichen freien Willens, und eine Verschiedenheit des göttlichen Wirkens (bald zuvorkommend, bald nachfolgend) je nach der Beschaffenheit der Menschen, worauf die verschiedene Ausdrucksweise der heil. Schrift auch führe, behauptete[3]), rechnete er die ihm praktisch schädlich erscheinende, entweder zu falscher Sicherheit oder zur Verzweiflung führende Augustinische Prädestinationslehre, welche, selbst falls sie wahr wäre, eben darum doch nicht vorgetragen werden dürfe, zu den Erzeugnissen einer vorwitzigen Speculation[4]). Sobald Augustin (429) durch gallische Freunde, Prosper aus Aquitanien (wahrscheinlich Flüchtling von daher, später Scriba des Römischen Bischofs Leo des Großen, gest. nach 460) und Hilarius, Nachricht von diesen Bewegungen erhielt, rechtfertigte er sogleich (in den Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae) sein System[5]). Dies schlug aber die Bedenken der Gallier nicht nieder, und auch nach Augustins Tode setzte Prosper Aquitanus in eignen Schriften[6]), in sehr besonnener Darstellungsweise[7]), den Kampf mit der Massilienser-Parthei fort. Auf seinen Anlaß gab selbst auch der Römische Bischof Cölestinus eine öffentliche, freilich bei allem Respect gegen Augustin doch nur mehrdeutige Erklärung in dieser Angelegenheit, indem er in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe

---

1) Verfasser der XXIV Collationes patrum (Unterredungen der Mönche in der sketischen Wüste), de institutis coenobior. libb. XII (vgl. S. 272.), und de incarnatione Christi adv. Nestorium libb. VII. Opp. ed. Alardus Gazaeus. Duaci 1616. 3 Voll., auct. Atrebati 1628. fol. — Vgl. G. F. Wiggers De Joh. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, Comm. III. Rost. 1824. 25. IV.

2) Er spricht sie besonders aus in der 13ten collatio.

3) Wie dem Landmanne der göttliche Segen nichts nütze ohne seine Arbeit, aber auch die Arbeit nichts ohne den Segen, so auch Gnade und eigner Wille; erstere wirke je nach des Menschen Empfänglichkeit.

4) Das Grundprincip des Systems des Cassianus war dabei die Idee von einer Liebe Gottes, die sich auf Alle erstreckt, das Heil Aller will, und Alles, auch die Strafe des Bösen, diesem Einen Zwecke unterordnet, wonach dann auch die vorhandene menschliche Sündhaftigkeit oder vielmehr der Kampf des Fleisches und Geistes als ein heilsam Geordnetes erscheint.

5) Er selbst, erklärte er, habe in früherer Zeit ähnlich gelehrt, aber seinen Irrthum erkannt; die Prädestinationslehre diene nothwendig dazu, wahre Demuth und wahres Gottvertrauen zu wirken, dürfe also keinenfalls verschwiegen werden, zumal da die kirchliche Predigt darüber voraussetzlich eben nur gerade an Prädestinirte ergehe; nur durch schlechte Anwendung könne auch die beste Arznei zu Gift werden.

6) Sein Hauptwerk ist de gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem. — Außerdem übrigen von ihm Briefe und Gedichte (besonders das Carmen de ingratis, zur Vertheidigung des von ihm dankbar verehrten Augustinus, gegen die Widersacher der Lehre von der Gnade), sechs kleinere Streitschriften, und ein bis 445 reichendes Chronicon. Opp. Par. 1711.; Rom. 1758.

7) Mit großer Gewandtheit suchte er Alles zu vermeiden, was dem christlich sittlichen Gefühl anstößig zu werden schien; zur Abschneidung des Vorwurfs, als werde Gott zum Urheber der Sünde gemacht, leitete er insbesondere, auf Grund der Augustinischen Darstellung, ausdrücklich alle Sünde nur aus der Einen wahlfreien That Adams ab.

diejenigen tadelte, welche ungeregelte Fragen aufwürfen, hartnäckig falsche Dinge vortrügen, und das Andenken des verehrten Augustinus antasteten, ohne sich sonst über den Streitpunkt dogmatisch auszusprechen[1]). Die Parthei der Semipelagianer breitete indeß unter den Mönchen des südlichen Galliens weiter sich aus, — ohne solch ein System hätte ja auch die ganze besondere Verdienstlichkeit des Mönchsthums auf ein ungewisses Spiel gesetzt werden müssen —, und sie zählte selbst den nach seiner Meinung gnesiokatholischen Mönch und Presbyter (vormaligen Staatsmann) Vincentius im Inselkloster Lerins, Lirinum (Lirinensis, gest. um 450), den (so freilich selbst nicht ganz richtig normirten) Normator des ächten Katholicismus, den Verfasser des — ungeachtet der eignen semipelagianischen Irrgläubigkeit — als Normalschrift des wahren Katholicismus anerkannten Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate (adversus profanas omnium haereticorum novitates, libb. II, verfaßt 434)[2]), mit unter den Ihrigen.

Nach Augustins Tode begannen nun manche der Seinen, zum Theil selbst schon Prosper, bei aller wesentlichen Harmonie mit ihm doch das Harte in seinem System zu umgehen, und, mehr die Lehre von der Gnade überhaupt, als alles Positive in der Prädestinationslehre hervorhebend[3]), zu einem in reiner, aber bescheidener Wahrheit vermittelnden Systeme hinzuneigen. Dies Streben hat sich besonders ausgeprägt in dem aller Wahrscheinlichkeit nach vom Römischen Bischof (440—461) Leo dem Großen noch als Diaconus verfaßten Buche de vocatione gentium[4]), worin, aus den in

---

1) Die in manchen Kirchenrechtscollectionen mit diesem Briefe Cölestins verbundene Sammlung von Aussprüchen der älteren Römischen Bischöfe und der von ihnen bestätigten afrikanischen Synoden über den Pelagianismus rührt wohl kaum von Cölestin her, drückt sich übrigens auch über den Streitpunkt zwar im Allgemeinen entschieden antipelagianisch, aber doch keineswegs positiv Augustinisch in der Prädestinationslehre aus.

2) Was das Zeugniß des christlichen Alterthums, der ganzen Kirche, und der allgemeinen Concilien oder in deren Ermangelung vieler großen Kirchenlehrer aus verschiedenen Gegenden, oder was die drei Kriterien der vetustas, universalitas und consensio für sich habe (semper, ubique und ab omnibus geglaubt worden), soll danach als normaler sensus ecclesiasticus et catholicus (zur Bestimmung des Schriftsinnes) gelten; — ein Grundsatz, der übrigens, wenn auch von Vincentius zuerst bestimmt ausgesprochen, doch keineswegs als individuell, noch weniger als mit dem Semipelagianismus zusammenhängend, erscheinen kann, vielmehr in seiner eigentlichen Bedeutung, als zwar ein Fortschreiten der Kirche in ihrer Entwicklung statuirend, aber nur ein solches, daß ihr Wesen selbst dabei in seiner Eigenthümlichkeit unverändert bleibe, in der That ächt katholisch war. (War er doch selbst auch durch das Augustinische „fides praecedit intellectum" in seiner speciellen Beziehung auf die kirchliche Autorität, von welcher man zunächst den Schriftcanon zu empfangen habe, ehe man die Schriftlehre selbst zu freiem Verständnisse daraus ableiten könne, und durch das dann folgerechte gleichfalls Augustinische: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" [Aug. contra epist. Manichaei c. 5.] wesentlich begründet.) — Das Buch des Vincentius ist herausg. von Klüpfel. 1809. Ueber ihn selbst vgl. Hefele Vinc. Lirin. und s. Commonitorium, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1854. H. 1. S. 83 ff.

3) Nach Augustins eignem Sinne war dies ja freilich nicht. Sein Grundsatz war, man dürfe Wahrheit nur dann verschweigen, wenn ihr Verständniß nur gelehrter, nicht gebesserter, und ihr Nichtverständuß nicht schlechter mache; das aber passe auf die richtig verstandene Prädestinatioslehre nicht (vgl. S. 360.).

4) Für Leo als Verf. entscheidet sich der gelehrte Herausgeber der Werke desselben, Quesnel. Dagegen wollen Andere lieber Prosper für den Verfasser erkennen, von dem

Prospers Schriften enthaltenen Keimen gebildet, eine feine, scharfsinnige, geistvolle Darstellung dieser Art vorliegt[1]). Dem gegenüber stellten aber andere Schüler des Augustin, freilich ohne des Meisters Weisheit, die Prädestinationslehre absichtlich in recht grellen Ausdrücken dar, in schrofffster Consequenz; und mit kluger Benutzung beider Umstände wandten darauf Semipelagianer, um die Prädestinationslehre unbeschadet der Autorität Augustins angreifen zu können, den unedlen Kunstgriff an, — wie er besonders in dem wahrscheinlich vom jüngeren Arnobius[2]) (um 461), jedenfalls von einem Semipelagianer geschriebenen Buche Praedestinatus vorliegt[3]), — die Prädestinationslehre in recht ausgesucht harten und übertreibenden Ausdrücken auf die Spitze zu stellen, und so für eine neue Ketzerei der Prädestinatianer sie auszugeben. So geschah es denn wirklich, bei der damaligen Herrschaft des Semipelagianismus in einem Theile Galliens, daß auf den Concilien zu Arelate und Lugdunum (472—475) ein Anhänger des nur streng Augustinischen Systems (blos minder weise gefaßt), der Presbyter Lucidus, verdammt und zum Widerruf genöthigt, und der im Auftrage der letzteren Synode von dem Bischof Faustus von Rhegium [Reji, Riez] (früher Abt zu Lirinum, seit 454 Bischof von Rhegium, gest. um 490)[4])

---

das Buch aber doch durch einen milderen Lehrbegriff abweicht, Wiggers einen solchen, der Prosper gelesen, unter dessen Schriften es daher gekommen, Neander einen Kenner der Schriften Leo's und Prospers &c.

1) Um eine gänzliche Harmonie zwischen Gnade und freiem Willen nachzuweisen, unterscheidet dies Buch einen dreifachen Standpunkt des menschlichen Willens: die voluntas sensualis (wie bei Kindern), animalis (für irdische Ehrbarkeit) und spiritalis, den vom unwandelbaren göttlichen Willen angezogenen und beseelten Menschenwillen. Bei dem letzteren wird Alles göttlich und alles menschlich zugleich, göttlich in Beziehung auf den, der es verliehen, menschlich auf den, der es empfangen hat. Hinsichtlich der Gnade sodann unterscheidet das Buch, parallel der voluntas animalis und spiritalis, eine allgemeine (dona generalia), welche den natürlichen Willen zur Gotteserkenntniß führen könne, und eine besondere (gratia specialis), welche jene Fähigkeit zur Wirklichkeit mache, und die voluntas spiritalis an die Stelle der animalis setze; und bei Festhaltung der Wahrheit, daß Gott Einigen seine gratia (specialis) ertheile, Anderen nicht, will es — was die Hauptsache ist — nun auf gleiche Weise diese drei Sätze festgehalten wissen: 1. Gott will (nach der allgemeinen Gnade der dona generalia), daß alle Menschen selig werden; 2. Keiner wird durch sein Verdienst, sondern jeder, der es wird, durch die göttliche Gnade (die gratia specialis) selig; 3. In die Tiefe der göttlichen Rathschlüsse (warum jene besondere Gnade nicht Allen zu Theil werde) kann kein Mensch eindringen.

2) Verfasser eines Commentarius in Psalmos (Bibl. patr. Lugd. VIII, 238.).

3) Dies Werk (aufgefunden und herausgegeben von J. Sirmond. [Herausgeber auch einer Historia Praedestinatiana. Par. 1648.] Par. 1643.; auch in Gallandi Bibl. PP. T. X. p. 357 sqq. und in der Bibl. patr. Lugd. XXVII, 543.; vgl. Hist. littér. de la France II, 349.) besteht 1. — als historisch polemische Einleitung — aus einer Darstellung von 90 Häresieen, zuletzt einer prädestinatianischen; 2. einem Buche unter Augustins Namen, angeblich von einem Prädestinatianer, welches die prädestinatianische Lehre vorträgt; und 3. einer Widerlegung des 2ten Theils.

4) Demselben, der früher über die Körperlichkeit der Seele, die er behauptete (in seiner epist. 17. de natura corporea creaturarum), mit dem durch das Studium des Augustin gebildeten Presbyter Claudianus Mamertus zu Vienna (Verfasser der de statu animae libb. III; gest. 474) in Streit gewesen war, aus dem nicht er als Sieger hervorging. (Faustus, den Begriff eines Gebundenseyns creatürlicher Wesen an die Wirksamkeit in körperlichen Organen und den natürlicher Körperlichkeit confundirend, war dabei von dem Princip ausgegangen, daß man keinen anderen reinen Geist denken könne, als Gott, den allein

entworfene semipelagianische Lehrbegriff (De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libb. II)[1]) kirchlich gebilligt wurde.

Während aber so in Gallien der Semipelagianus selbst kirchliche Autorität behauptete[2]), hielt man dagegen in Afrika und Italien fortwährend mit Ernst und Eifer an der Augustinischen Lehre fest. Mehrere durch die Arianischen Vandalen vertriebene nordafrikanische Bischöfe, die damals auf Sardinien und Corsica lebten, unter ihnen der durch Scharfsinn und thätige Frömmigkeit ausgezeichnete Bischof Fulgentius von Ruspe in Numidien (geb. in Afrika um 468, 508 wider königl. Vandalischen Willen zum katholischen Bischof ordinirt, darum [nebst mehr als 60 Anderen] bis 523 verbannt, gest. 533)[3]), wurden um diese Zeit mit dem Buche des Faustus bekannt. Auf eine Anfrage aus Constantinopel nehmlich bei dem Römischen Bischof (514—523) Hormisdas um sein Urtheil über Faustus' Buch hatte sich dieser für das Augustinische System erklärt, ohne doch aber zugleich Faustus zu verwerfen. Darin sahen die zu Constantinopel und Rom damals thätigen theopaschitischen scythischen Mönche (vgl. S. 344.), heftige Gegner des Pelagianismus, einen Widerspruch, und brachten, von Rom anderweit verwiesen, die Frage über Faustus an jene afrikanischen Bischöfe. Hierauf schrieb Fulgentius zu Faustus' Widerlegung seine 2 BB. de veritate praedestinationis et gratia Dei, und die nicht auf uns gekommenen 7 BB. de gratia et libero arbitrio responsiones. Dadurch wurde der semipelagianische Streit von neuem angefacht, und nun traten immer zahlreicher auch in Gallien selbst mit frischer Kraft Vertheidiger der Augustinischen Lehre wieder offen hervor: unter ihnen vor Allen — und nicht erst in Folge dieser Anlässe, sondern längst schon nach innerstem Drange — der ehrwürdige Erzbischof Cäsarius von Arelate (geb. in Gallien 470, seit 501 Erzbischof, gest. am 27sten Aug. — so nahe, nach seines Herzens Verlangen, dem Todestage seines geliebten Lehrers[4]) — 542), ein in dieser Zeit der

---

weder durch Zeit, noch durch Raum beschränkten, und daß alles Geschaffene demnach nicht rein geistiger, sondern körperlicher Natur sei.)

1) Faustus verglich in dieser seiner Schrift (Bibl. PP. Lugd. T. VIII. p. 525.) das Verhältniß von göttlicher Gnade zu menschlicher Thätigkeit mit Christi göttlicher und menschlicher Natur (und nicht mit Unrecht in semipelagianischem Interesse, wenn die Menschheit überhaupt sündenrein wäre, wie die Menschheit Christi oder Adams vor dem Fall). So wenig nur der Gnade oder nur dem freien Willen sei Alles zuzuschreiben, als eine blos göttliche oder blos menschliche Natur in Christo zu setzen. Positiv nahm er den freien Willen nicht als durch die erste Sünde ganz vernichtet, vielmehr in der menschlichen Natur einen unvertilgbaren Keim des Guten an, ein — wie er sagt — von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches, von dem Menscheu mit dem Beistande der göttlichen Gnade genährt (ab homine cum Dei gratia nutritus), dauernd wirksam sei.

2) Zu den damaligen Semipelagianern gehörte auch der Presbyter Gennadius zu Massilia (gest. nach 495), der Fortsetzer des Hieronymianischen Catalogus (oben S. 299.) und Verfasser einer Schrift de fide s. de dogmatibus ecclesiasticis.

3) Er hatte schon vor dieser seiner Verwicklung in den Streit das Augustinisch kirchliche System vertheidigt in s. Schrift de incarnatione et gratia. Außer diesem und dem oben anzuf. Werke haben wir von ihm Schriften gegen die Arianer und andere dogmatische Abhandlungen, auch Reden und Briefe. — Opp. ed. J. Sirmond. Par. 1623. fol.; Par. 1684. 4. Ven. 1742. fol., auch in der Bibl. max. patr. T. IX.

4) Augustins Todestag war ja der 28. August.

Zerrüttungen für lebendiges Christenthum[1]) und für Linderung alles Elends, geistigen, wie (bei den Armen, Kranken, den Schaaren Gefangener ꝛc.) leiblichen Elends, in glühendem, unerschrockenem Eifer der Liebe — wie in verklärter Erscheinung — rastlos wirkender Mann, der dem Studium des Augustin sein eignes inneres Leben verdankte, und das Wesentliche der Augustinischen Gnadenlehre mit praktischer Inbrunst erfaßt hielt[2]). So geschah es denn, daß 529 auf dem Concil zu Arausio (Oranges) unter Cäsarius' Einflusse der Augustinische Lehrbegriff nicht blos dem Pelagianismus, sondern auch dem Semipelagianismus gegenüber, wenngleich doch auch jetzt nur mit gemäßigter Berührung der Prädestinationslehre, überdies mit ausdrücklicher Verwerfung der (auch von Augustin mit nichten behaupteten) prädestinatianischen Vorherbestimmung zum Bösen als einer Gotteslästerung, feierlich festgestellt, und auch das semipelagianische System, wiewohl ohne Nennung seiner Anhänger, solenn verworfen wurde. Die Beschlüsse dieses Concils bestätigte noch in demselben Jahre die Synode zu Valentia (Valence) und 530 der Römische Bischof Bonifacius II. (530—532). — Das Wesentliche der Augustinischen Lehre über Sünde und Gnade, der entschiedenste Antipelagianismus, stand so als Kirchennorm (im Abendlande) fest; da man indeß ihr prädestinatianisches speculativ-dialektisches Annex weder behaupten, geschweige geschärft behaupten, noch aber auch geradezu ausmerzen wollte, so war hiedurch ein Knoten in die Kirchenlehre gekommen, welcher vielfache Mißverständnisse und Wirrungen erregte, um erst nach Verlauf eines Jahrtausends sich zu entwirren.

Dogmengeschichtlicher Excurs zur Geschichte der Theologie und des Lehrstreits.

§. 39.

Kirchlich dogmengeschichtliche Einzelentwicklung.

I. Christliche Erkenntnißquelle.

Als das einzige, die christliche Wahrheit irrthumslos enthaltende Buch galt auch jetzt allgemein die h. Schrift, deren Lesen ein Chrysostomus, Augustinus, Cäsarius, Geistlichen wie Laien dringend empfahlen. Zwar ward auch jetzt das

1) Insbesondere auch für Belebung der kirchlichen Erbauung durch Kirchengesang der Gemeine und für Bildung tüchtiger Geistlichen.

2) Er sah in der semipelagianischen Annahme noch einer Quelle des Guten außer Gott eine Speise des menschlichen Hochmuths, obwohl doch auch ihm der Augustinische Lehrbegriff speculativ in die mildere Form sich kleidete. — Von ihm übrigen noch viele Homilieen und Sermonen (zum großen Theil unter den Werken Augustins; auch in Gallandi Bibl. PP. und in der Bibl. PP. Lugd.), 5 Briefe (in den Bibliothecc. PP.) und einige das Mönchswesen betreffende Schriften. Ein in Gennadii catal. c. 86. angeführtes Buch de gratia et libero arbitrio aber ist verloren gegangen, wenn nicht die Schlüsse von Oranges dafür zu nehmen sind. — Ueber ihn die Vita Caesarii von seinem Schüler Cyprian, und vgl. Neander Denkwürdigkeiten III, 1. S. 53—107.

apostolische Symbolum als Hauptsumma des christlichen Lehrkerns mündlich fortgepflanzt; man war aber überzeugt, wie Cyrillus v. Jerus. catech. V, 12. es ausspricht, daß die darin enthaltene reine Tradition auch ableitbar sei aus und bestätigt werde durch die Schrift, auf welche und deren irrthumslos normative Autorität zur Begründung des Dogmas und zur Abweisung häretischer Secten ein Cyrillus (catech. IV, 17.), Chrysostomus (hom. 3. in act. app.), Marcellus von Ancyra (bei Euseb. c. Marcell. I, 21.) und besonders nachdrücklich Augustin (ep. 82. ad Hieron.; c. Crescon. II, 31.) sich vor Allem berufen. — Dabei nahm dann freilich Augustin, da er als zweifelnder Manichäer nur aus den Händen der Kirche den Schriftcanon und doctrinellen Schriftinhalt empfangen[1]), doch bei der Schriftauslegung eine rathende und leitende Kirchenautorität an in der Tradition als einem in diesem Sinne die Schrifterklärung Bestimmenden, und sein fides praecedit intellectum erhielt dadurch die limitirende Deutung; die Augustinischen Principien aber bildete darauf Vincentius Lirinensis (vgl. S. 361.), indem er im Gegensatz gegen die Häretiker und ihre zahllosen subjectiven Schriftdeutungen eine durch den sensus ecclesiasticus et catholicus mit seinen drei Kriterien der antiquitas, universalitas und consensio normirte Bibelerklärung nothwendig erachtete, in seinem commonitorium zu einem Canon weiter fort, welcher allen kirchlichen Fortschritt durch das nothwendig unwandelbare Stehen der Kirche auf ihren wesentlich eigenthümlichen Grundlehren bestimmte; — eine Theorie, die übrigens vom Occident der Orient nur abgestumpft recipirte, während derselbe mit einiger Vorliebe[2]) eine esoterische mystische Tradition (analog der früheren Alexandrinischen „gnostischen") neben die allgemein kirchliche Ueberlieferung einerseits und neben die angeblich theilweise für die Menge zu dunkle Schrift andererseits zu setzen geneigt war. — Was die Inspiration der Schrift insbesondere betrifft, so diente die dermalige grammatische Schriftauslegung dazu, Unterscheidung eines wahrhaft Göttlichen und eines doch zugleich auch Menschlichen in der Schrift anzubahnen[3]).

II. Gott.

Die ganze Entwicklung der Lehre von Gott concentrirte sich jetzt fast ausschließlich in dem Arianischen Lehrstreit und seinen Ergebnissen.

Ueber den Sohn Gottes kämpften das Arianische, Nicänisch-Athanasianische und semiarianische System miteinander, ersteres keck angreifend, das zweite mannhaft vertheidigend und siegend, letzteres in mehr wissenschaftlicher oder in mehr praktischer Mitte sich umtreibend, bis es in sich selbst zerfiel (vgl. den äußeren und inneren Verlauf des Streits oben §. 35.). Arius (ob. S. 307.) leugnete und bestritt inconsequent, Eunomius (ob. S. 315 f.) consequent alle wahre Gottheit des Sohnes; Athanasius (ob. S. 311.) vertheidigte und rechtfer-

---

1) Vgl. Aug. de utilitate credendi c. 17., und c. epist. Manich. c. 5.: „Ego vero evangelio non crederem" cet. (oben S. 361.).

2) So in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita aus dem 5ten oder 6ten Jahrh.; vgl. aber auch Euseb. demonstr. ev. I, 8. und Basil. de spir. S. c. 27.

3) Vgl. besonders Hieronymus ad Gal. 5, 12. und praef. in ep. ad Philem. (an welcher letzteren Stelle Hieronymus denen, welche den Inhalt des Philemon-Briefs zu ordinär menschlich fanden für einen angeblich ekstatisch Inspirirten, die Analogie der Gnostiker entgegenhält, die den Schöpfer des Alls für zu groß erklärten, um auch Schöpfer der Insecten zu seyn); sowie Chrysostomus praef. in ep. ad Philem. und hom. 1. in Matth.

tigte dieselbe im Dogma von der nothwendigen Homousie des Vaters und des Sohnes, unbeirrt auch durch das Gleiten früherer Freunde, des Marcellus (ob. S. 313.) in das Gebiet des Sabellianismus, des Photinus (ob. S. 314.) geradezu in den Samosatenismus; der Semiarianismus endlich, in sehr verschiedener Abstufung nach Athanasius hin von einem Cyrillus Hierosol. (ob. S. 322.), nach dem Arianismus zu von einem Eusebius Pamphili (ob. S. 308.), in noch klarster Haltung von einem Basilius Ancyranus bekannt, wollte Arianisch (in der Polemik gegen die Homousie) und antiarianisch (in der Annahme einer Wesensähnlichkeit zwischen Vater und Sohn und eines specifischen Unterschiedes zwischen Sohn Gottes und Geschöpf) zugleich seyn, bis er endlich, innerlich überwunden und äußerlich durch die Arianischen Ueberschreitungen gedrungen, der Nicänischen Wahrheit zufiel.

Auf die Lehre von dem H. Geist dehnte sich erst ziemlich spät (ob. S. 321 f.) der Arianische Kampf aus. Zwar setzte Arius (ob. S. 321.) den Geist so tief unter den Sohn, wie den Sohn unter den Vater. Doch schwieg das Symbolum Nicaenum noch über dies Lehrstück, und erst als (ob. S. 321 f.) Arianer und Semiarianer in gleichem Eifer als πνευματομάχοι gegen die Homousie des H. Geistes sich einten, traten ein Athanasius, ein Didymus u. A. auch kräftig dafür in die Schranken (ob. S. 321), und das 2te ökumenische Concil sprach feierlich die wesentliche Homousie auch des Geistes aus. — Währenddeß aber und bald darnach keimte (und dies nun unabhängig von dem Arianischen Kampfe) schon ein neuer besonderer Streitpunkt über den H. Geist auf zwischen dem christlichen Orient und Occident. In der griechischen Kirche hatte man, um die Idee von dem Vater als dem Einheitsprincip in der Dreieinigkeit festzuhalten, auch gemäß der buchstäblichen Bestimmung Joh. 15. 26., und im Gegensatz[1]) gegen die Pneumatomacher (S. 321.), die ja den Heiligen Geist für ein von dem Sohne hervorgebrachtes Geschöpf erklärten, die Vorstellung und den Ausdruck erfaßt, daß der H. Geist ausgehe vom Vater[2]), und so war es in dem Symbol des zweiten ökumenischen Concils (zu Constantinopel 381) bestimmt worden. Im Abendlande dagegen, obgleich auch hier dies Symbol volle Anerkennung gefunden, neigte man sich, um die Lehre von der Einheit in der Dreiheit und von der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn im Gegensatz gegen den Arianismus recht energisch zu behaupten[3]), auch zugleich aus manchen exegetischen Gründen[4]), zu der Vorstellung hin, daß der H. Geist aus-

1) Wie er ausdrücklich in dieser Lehrfassung ausgesprochen wird von Theodorus Mopsv. in seinem Glaubensbekenntnisse und von Theodoret in s. reprehensio der Cyrillischen Anathematismen, an. 9. (ein Ausgehen des Geistes vom Sohne involvire die Creatürlichkeit des Geistes im Verhältniß zum Sohne).

2) Allerdings mit dem Zusatze, der den Logos als das vermittelnde Princip bezeichnete, „durch den Sohn.“ (In diesem Sinne sagt Basilius M. de Spir. S. c. 38., es sei μία ἀρχή, der Vater, welcher Alles schaffe durch den Sohn und Alles zur Vollendung bringe im H. Geiste, der angebetet werde mit Vater und Sohn, aber vom Vater sein Seyn habe; und ähnlich Gregor v. Nyssa.)

3) Und allerdings, wenn die drei göttlichen Persönlichkeiten desselben göttlichen Wesens sind, so muß ja auch ihre Lebensäußerung eine durchaus gegenseitige seyn.

4) Man berief sich im späteren Verlaufe auf das ὃν ἐγὼ πέμψω Joh. 15, 26., auf Joh. 16, 14., auf Stellen, wo der H. Geist als πνεῦμα Χριστοῦ bezeichnet wird, u. a., und machte zuletzt noch geltend, daß wie die Homousie, so diese Lehre auch ohne buchstäblichen Schriftbeweis zu behaupten sei.

gehe vom Vater und Sohne, und man schloß sich hiebei insbesondere an Augustins speculative Deduction der Dreieinigkeitslehre an[1]); und unschwer war es ja auch zu erkennen, daß eben nur in der Annahme eines Ausgehens des Geistes von Vater und Sohn die Dreieinigkeitslehre ihre abschließende Vollendung erhält[2]). Im Sinne dieser occidentalischen Auffassung[3]) ergänzte darauf zuerst die spanische Kirche dem Arianismus gegenüber das Nicäno-Constantinopolitanische Symbol, und fixirte so symbolisch das occidentalische Dogma, indem sie bei den Worten jenes Symbols: Sp. S., qui procedit a Patre mit dem Zusatze Filioque auf dem Concil zu Toledo 589 (s. ob. S. 323.) das Symbol feierlich bekannte[4]) — die Wurzel späterer folgenschwerer Divergenzen.

Wenn Augustins Darlegung für die occidentalische Fassung der Lehre vom H. Geiste maßgebend gewesen war, so war sie es geworden durch seine Gesammtanschauung der Trinität überhaupt (Anm. 1.), insofern dieselbe (in seinem Werke de trinitate) — gegenüber mancher ungenauen früheren Ausdrucksweise[5]) — den Einheitsbegriff in der Trinität fixirt; das nun aber thut sie (bei aller formaler Eigenthümlichkeit) wesentlich nichts anders, als wie es kurz auch im s. g. Symbolum Athanasianum zusammengefaßt wird,

---

1) Indem Augustin — real unzutreffend freilich (die Realunterschiede, wie die Realeinheit in Gott in etwas rein Formales umwandelnd), nur formal analog — das Verhältniß der trinitarischen Hypostasen mit dem im menschlichen Geiste abbildlich gegebenen des Seyns, des Denkens (oder Erkennens als Selbstoffenbarung des Seyns) und des Wollens (der Liebe, worin Seyn und Erkennen sich umfassen) verglich (des esse, noscere, velle — Confess. XIII, 11; de trin. IX, 18.; X, 18.; de civ. Dei XI, 24 sq.), oder auch, in noch allgemeinerer Form, mit dem allgemeinen und dem besonderen Seyn und ihrer Einheit (de vera relig. c. 13.): forderte ihm die Einheit in der göttlichen Trinität und die Außerzeitlichkeit ihres Verhältnisses nothwendig eine gleichmäßige Beziehung des Geistes zum Sohne, wie zum Vater, ein procedere des Geistes de utroque (tract. in ev. Joh. 99, 9.; vgl. serm. 112. das Spiritus Patris et Filii ab utroque missus).

2) Von Ewigkeit lebte Gott in göttlicher Allgenugsamkeit und Seligkeit; das Wesen Gottes aber war ewige unergründliche Liebe. Die Welt außer Gott ward erst in der Zeit erschaffen in liebender göttlicher Selbstentäußerung; der Gegenstand aber ewiger unergründlicher göttlicher Liebe konnte nicht etwas außer ihm seyn, sondern nur Gott selbst. Von Ewigkeit hat Gott der Vater Gott den Sohn gezeugt, damit er ewig in ihm einen Gegenstand habe würdiger heiliger Gottesliebe; von Ewigkeit ist Gottes Sohn gezeugt worden, damit er ewig dem Vater ein Abglanz sei der eignen göttlichen Herrlichkeit und Majestät; von Ewigkeit ist Beider überschwenglich göttliches Wesen übergeströmt — der ewig liebenden Gemeinschaft ewig persönliches Band — in Gott den H. Geist. (Vater und Sohn also die beiden persönlichen selbstbewußten Pole göttlicher Selbstbejahung und göttlicher Selbstverleugnung, und der H. Geist, zur Darstellung vollendeter Einheit des göttlichen Wesens, das persönliche Band beider, in welchem die innere Einheit des göttlichen Doppelwillens ihre reale und ewige Existenz hat. Vater und Sohn — mit abstracteren Worten — Entfaltung des göttlichen Wesens in Subject und Object [denn die Welt kann ja das Object nicht seyn, ohne für Gottes eignes Wesen ewig das Bedingende, also Gott selbst zu seyn], diese Zweiheit aber Unterschied ohne Einheit, und erst in der beiden gleich gemeinsamen Dreiheit zur Einheit zurückgeführt.)

3) Wobei übrigens doch immerhin auch Augustin (de trinit. XV, 17.; de civit. Dei XI, 24.) von einem Ausgehen des Geistes principaliter a patre (als der ἀρχή der ganzen Trias) reden durfte.

4) S. Mansi T. IX. p. 981.

5) Denn eigentlich ernstlich war es nicht gemeint, wenn manche Kirchenlehrer sich solcher Gleichnisse bedient hatten, als ob sie unter dem gemeinsamen Wesen in der Trias sich nur einen Gattungsbegriff gedacht hätten — was Basilius M. de Spir. S. c. 17. einen Wahnsinn nennt.

welches — während das Symbolum apostolicum mehr nur den Unterschied der drei und das Nicaenum die Wesensgleichheit hervorgehoben hatte — nun die allem Tritheismus, aller separatio substantiae vorbeugende Wesenseinheit fixirte[1]). Als in der Folge der Monophysit Joh. Philoponus um 560 (s. oben S. 304.) den Aristotelischen Realismus auf die Trinität anwandte und dadurch den Vorwurf des Tritheismus gegen sich selbst begründete[2]), ward jenes Augustinische Resultat über den Einheitsbegriff von der Kirche dann noch fester erfaßt.

Was endlich den Einfluß der Kämpfe über die Trinität auf die Lehre von Gott überhaupt betrifft, so war ja freilich das negative System des Arius ziemlich wirkungslos geblieben. Dagegen aber verfolgte Eunomius ein positives consequentes Streben, das Streben, an die Stelle des bisher üblichen, angeblich mystischen Platonismus eine logische Erkenntnißtheologie zu setzen, die nahe daran war in vulgären Rationalismus umzuschlagen. Während Arius, wie seine Gegner, das Wesen Gottes für erhaben über menschliches Begreifen erklärte, verwarf Eunomius (wie Philostorgius h. e. II, 3. u. X, 2. von ihm rühmt) entschieden die Lehre von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens[3]); eine ernstlich gemeinte Paradoxie, wodurch er dann von neuem wieder tapfere Vindicationen der Rechte und Würde des Glaubens in allen göttlichen Dingen[4]) veranlaßte. — Aber auch von einer anderen Seite äußerte der Arianische Streit bedeutsamen Einfluß auf die Lehre von Gott überhaupt, indem durch Athanasius im Kampfe gegen die Arianer der Gegensatz zwischen dem in Gottes Wesen Begründeten und durch Gottes Willen Hervorgebrachten, zwischen Wesen und Geschöpf Gottes, aufs schärffste festgestellt worden war[5]), was nun — zumal bei eines Augustinus Nachfolge[6]) — die Frucht hatte, daß kosmogonisch emanatistische Speculation überhaupt aus der Dogmatik verdrängt und die Lehre von der Schöpfung aus nichts immer fester und tiefer begründet wurde.

III. Christus.

Wie die Lehre von dem dreieinigen Gott, so kam jetzt auch die von der Person Christi durch die kirchenhistorischen Kampfesstadien der Entwicklung hindurch

---

1) Eben darum haben ja auch Manche (s. ob. S. 290.) an die Entstehung dieses Symbols in der Augustinischen Schule, unter den Kämpfen mit den Arianischen Vandalen, denken wollen.

2) Er nahm die Einheit göttlichen Wesens (φύσις) in der Trinität an, wenn man dasselbe als den allgemeinen Begriff ansehe, leugnete sie aber, wenn man dies Wort auf die drei Hypostasen anwende.

3) Wer sie behaupte, könne nicht einmal Christ seyn (vgl. Greg. Nyss. or. X.).

4) Vgl. Greg. Naz. orat. V. theol.; Greg. Nyss. de anima et resurr. c. 3.; Chrysost. 5 Reden περὶ ἀκαταλήπτου; Didym. enarr. in 1 Joh. 3. und de trin. III, 16.

5) Auf Athanasius' Erklärung, daß Gott von Ewigkeit Vater sei, weil dies seinem Wesen angemessen, hatten die Arianer entgegnet, so müsse er auch von Ewigkeit Schöpfer seyn, und hierauf Athanasius durch scharfe Unterscheidung zwischen dem aus seinem Wesen Fließenden und durch seinen Willen Gewirkten geantwortet; genug, daß in Gott ewig das Vermögen zu schaffen war; warum er nicht ewig geschaffen, sei nicht des Menschen zu fragen. (Vgl. Ath. orat. c. Arian. I, 20. 25.)

6) Auch er leitet alle Schwierigkeit in der Lehre von einem Anfange der Schöpfung her aus einem falschen Uebertragen zeitlicher Begriffe auf das Ewige (de civ. Dei XVI, 17; Confess. lib. XI. fin.).

wesentlich zu einem gewissen symbolischen Abschluß. Der Arianismus, nächstdem daß er nur eine beschränkte Gottheit Christi zugab, leugnete seine wahre vollständige Menschheit (ob. S. 329.); der Photinianismus dagegen ging von dem Princip der letzteren aus, leugnete aber mit einer wahren Vereinigung von Gottheit und Menschheit nun die erstere selbst (ob. S. 329.). Ohne die wesentliche Gottheit anzutasten, wenigstens antasten zu wollen, neigte Marcellus zu einer in der Lehre von der Person Christi Arianisirenden Anschauung (S. 329.), während bald darnach Apollinaris, theologisch noch unantastbarer, als jener, christologisch gegenüber tieferen Nachklängen aus Origenes' Schule (S. 330.), die Arianische Lehre von der Person Christi eigentlich nur in eine eigenthümliche geistreiche Form kleidete (S. 331.). Im 5ten Jahrhundert sodann traten, bei nun gemeinsam gewolltem Behaupten wahrer Gottheit, wie wahrer Menschheit, die Antiochenische Richtung, in eigenthümlichen Formen einen erneuten Photinianismus verhüllend, und die Alexandrinische, im Gegentheil untrennbarste nicht nur, sondern schier ununterscheidbare Vereinigung wahrer Gottheit und Menscheit setzend, schroff einander entgegen (S. 331 ff.). Nestorius, ein einseitiger Repräsentant der ersteren Richtung (S. 334 f.), wie Eutyches, fast eben so einseitiger der letzteren (S. 338.), fielen (auf den ökumenischen Concilien ersterer zu Ephesus, beide zu Chalcedon, und gemäß den theologischen Expositionen einerseits eines Cyrill, andererseits eines Leo) vor dem Urtheil der allgemeinen Kirche, welches indeß, nur in den entgegengesetzten Polen die volle Wahrheit begrenzend, immerhin noch besser den Irrthum zu verpönen, als die Wahrheit positiv zu bezeugen verstand (ob. S. 339 f.), auch im Verlauf noch folgender Kämpfe mehr nur äußerlich, mechanisch, kaum organisch innerlich gründlicher dies erlernte (ob. S. 340 ff.), und so in der Form noch tieferen geistigen Schachten der Zukunft immer noch Raum ließ.

IV. Der Mensch.

Abgesehen von nur wenig beachtetem Streiten Einzelner über den Menschen überhaupt (S. 362.), ward der Mensch im Verhältniß zur Gnade im Anfang des 5. Jahrh. Gegenstand allgemeinsten tiefgreifendsten geistigen Kampfes. Im Occident hatte die ältere strenge nordafrikanische Richtung (S. 223) schon im 4. Jahrh. in einem Hilarius und Ambrosius neue Vertheidiger gefunden (S. 348.); sie ward praktisch und speculativ-dialektisch vollständig, ja übervollständig entwickelt von Augustinus (S. 349 ff.), und trat im 5. Jahrh. in ihm dem grellen und doch immer noch inconsequenten Extrem eines seichten Pelagianismus (S. 352 f.) unbeugsam entgegen, siegend nicht blos fast in einem Schlage über diesen (S. 354 ff.), sondern auch in längerem schwierigen Verlauf des 5ten und 6ten Jahrh. dann endlich selbst über alle Mittlungstendenzen (S. 358 ff.), die einige ausgenommen, welche an einem einzigen Punkte, der jetzt noch lange nicht aufhörte Knotenpunkt zu seyn, auch jetzt noch lieber schweigen wollte, als reden (S. 358 ff. u. 364.). Im Orient hatte die ältere laxere Alexandrinische Richtung auch im 4ten Jahrh., wenngleich in schriftgemäßeren Gestaltungen, eine Vorherrschaft behauptet (348 f.); die geistvoll häretisirende Eigenthümlichkeit eines Theodorus Mopsv. wies im 5ten ihr eine neue Bahn (S. 357.); aber dem occidentalischen energischen Kampfesernste wußte auch der Orient äußerlich nicht zu widerstehen (S. 357 f.), wenngleich nicht eigentlich innerlich überzeugt (S. 358.).

V. Kirche und Sacramente.

Die Lehre von einer allgemeinen, katholischen Kirche ging aus der früheren Zeit in diese über (vgl. Cyrill. Hieros. catech. XVIII, 23.). Dabei ward die Lehre von der äußeren Einheit der Kirche jetzt noch fester begründet unter dem Einfluß ihrer äußeren Ruhe und der dermaligen Repräsentation in den allgemeinen Concilien, und behauptet, wie früher den Novatianern, so jetzt gegenüber dem innerlichen Subjectivismus der Donatisten (S. 262 ff.), ohne daß doch die katholische Kirche in diesem Gegensatze etwa eine sichtbare und unsichtbare Kirche anders unterschieden hätte, denn nur als verschiedene Zustände der Einen Kirche und als den verschiedenen Sinn, in welchem man ihr angehöre[1]). Wie die Idee der äußeren Kirche überhaupt, so wurde jetzt auch die von ihrer nothwendigen Repräsentation in der cathedra Petri fester ausgebildet[2]), wiewohl man auch jetzt noch sich fern davon hielt, den Römischen Bischof als Oberhaupt anzuerkennen; und aus der orientalischen Kirche ertönte selbst manche Stimme (vgl. Isidor. Pelus. epp. IV, 246.), welche überhaupt das innere Element der Kirche klarer betonte.

In Betreff der Sacramente — ein Name (sacramentum, μυστήριον), der annoch sehr verschieden gebraucht wurde — kam man allmählig immer mehr dahin, der Taufe und dem Abendmahl auch noch Anderes bei und neben zu ordnen[3]). Doctrinell war es besonders Augustinus, welcher den Sacramentsbegriff, der Rhetorik und Poesie der Orientalen ihn entheben, jetzt klarer entwickelte, indem er im Sacrament ein Dreifaches, das äußere elementum an sich, dies Element in seiner höheren Bedeutung als sacramentum, und endlich die res oder virtus sacramenti, unterscheiden ließ, und die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade durch den Glauben als die Bedingung des sacramentlichen Segens bezeichnete, ohne doch darum etwa donatistisch von menschlicher Subjectivität das Objective der göttlichen Stiftung abhängig zu machen[4]). — Die Lehre von der Taufe insbesondere modificirte sich jetzt verschieden je nach den anthropologischen Divergenzen. Während der Augustinisch denkende Occident jede Taufe zum Erlaß der Schuld ertheilt werden ließ, hob der Orient[5]) mehr das dadurch mitgetheilte höhere Lebenselement hervor, in welchem Bezug Theodorus dann namentlich bei der Kindertaufe eine Mittheilung der ἀναμαρτησία Χριστοῦ annahm; eine Auffassung, an die sich wohl oder übel nun selbst auch die Pelagianer anschlossen, womit dann ihre Annahme[6]) eines gewissen Mittelzustandes

---

1) Cum ecclesia oder in eccl.; vgl. Augustin. de unit. eccl. und breviculus collationis cum Donatistis.

2) Vgl. Augustin. c. ep. Manichaei c. 5. und de utilit. credendi c. 35., sowie Optat. Milev. de schism. Don. II, 1 sq.

3) Zunächst die chrismatische bischöfliche confirmatio baptismi (σφραγίς; vgl. Didymus de trin. II, 14. 15.); ferner hie und da die Ordination und auch den Eheschluß (vgl. Augustin. ep. 54. ad Januar., c. epist. Parmeniani II, 12. und de bono conjugali c. 7. 15.); endlich, in des Dionys. Areop, ecclesiast. hierarchia, außer jenen erstgenannten vier „Sacramenten" selbst noch Mönchsweihe und Todtengebräuche.

4) Vgl. Augustin. de doctr. christ. III, 8. 9.; in Gal. 3.; tract. 18. in Joh. 54. 55. 138.

5) Vgl. Gregor. Naz. orat. 40.; Chrysost. hom. 21. in act. app. c. 3.; Isidor. Pelus. epp. IV, 195.

6) Sie ist übrigens selbst auch die eines Gregor v. Naz. orat. 40.

zwischen Seligkeit und Unseligkeit in jenem Leben für ungetaufte Kinder zusammenhing, dahingegen der Augustinisch gesinnte Occident (vgl. Concil. Carthag. a. 418 can. 2.) die Denkbarkeit und Statthaftigkeit solch eines Mittleren leugnete, und auch die Consequenz davon für die Kinder[1]) keineswegs scheuete. — Ueber das Abendmahl endlich war auch jetzt, wie in den ersten Jahrhh., die einzige kirchlich geltende Vorstellung die von einer dadurch vermittelten realen, geistig leiblichen Gemeinschaft mit dem Erlöser; eine Vorstellung, welche bei weitem die meisten dermaligen Kirchenlehrer (s. ob. S. 286 f.) ziemlich klar, wenn auch in verschiedener Form, aussprachen, bei der aber einerseits (hinsichtlich der übrigen) doch auch jetzt noch eine gewisse dreifache Abstufung wahrzunehmen ist (S. 287.), und an welche bei dem noch dermaligen Mangel reiner dogmatischer Fixirung andererseits nun doch auch jetzt schon immer kühner mancher, mehr oder minder superstitiöse Beisatz, namentlich die Anschauung des Abendmahls als eines sacrificium, einer oblatio pro mortuis, anzuknüpfen wußte (s. ob. S. 288.).

IV. Eschatologie.

Einige aus den früheren Jahrhunderten überkommene mehr oder minder bedenkliche eschatologische Keime pflanzten sich auch in diese, zum Theil nun schon ausgebildeter, zum Theil aber auch ersterbend, fort. Die Origenistische Lehre von der Apokatastasis einerseits fand auch jetzt ihrer Verfechter; und zwar nicht nur an einem Verehrer des Origenes, wie Gregor v. Nyssa (in einer besonderen Schrift über 1 Cor. 15, 28., im λόγος κατηχητ. c. 8. 35. u. a.), der dadurch allein selbst die göttliche Zulassung des Bösen rechtfertigte[2]); sondern selbst auch die Antiochenische Schule[3]) (mit Ausnahme jedoch des Chrysostomus, dessen sittlicher Ernst der ewigen Strafen bedurfte[4])), hatte diese Lehre als nothwendig zur Consequenz ihrer Vorstellung von der durch die Erlösung über sich selbst zur Unwandelbarkeit erhobenen Natur (vgl. ob. S. 357.) fest erfaßt, ja auch im Occident zählte dieselbe manche Freunde (vgl. Augustin. de civ. Dei XXI, 11. 12.); bis sie, unter den Kämpfen über Origenes von der Kirche äußerlich verworfen, wie von dem tiefen Gerechtigkeitsgefühl eines Augustinus innerlich überwunden, endlich zu Gregors des Gr. Zeit (vgl. Gregor. dialog. IV, 43.) als völlig verdrängt erscheinen konnte. Dagegen ward dann anderentheils in derselben Grenzzeit die ebenfalls bereits früher aufgekeimte Lehre von einem ignis pungatorius, nachdem sie, im 4ten Jahrh. neu vertheidigt (z. B. von Cyrill. Hieros. catech. XV, 21.), im 5ten selbst an Augustin im Occident einen, wenn auch sichtenden und läuternden Freund gewonnen hatte[5]), in

1) Bei deren Taufe er übrigens eine Vertretung eignen Glaubens durch den Glauben der sie Gott weihenden Kirche annehmen mochte; vgl. Augustin. ep. 23. ad Bonifac.

2) Während allerdings manche andere Geistesverwandte, namentlich ein Gregor v. Naz. und Didymus, von Apokatastasis und von ewigen Strafen zugleich, an verschiedenen Orten verschieden, reden.

3) Namentlich ein Diodorus Tars. περὶ οἰκονομίας, und ein Theodorus Mopsv. in s. Comm. über die Evv. (s. Assemani Bibl. or. III, 1. p. 323 sqq.).

4) Vgl. hom. 8. in 1 Thess.; hom. 3. in 2 Thess. u. a.

5) Augustin spricht sie z. B. aus de civ. Dei XX, 25. und XXI, 13. 14., obgleich er diese Feuerläuterung in seinem Enchiridion nur als eine geistige betrachtet, und diese ganze Lehre nicht zur wesentlichen Kirchenlehre rechnet, sie auch in der Schrift de fide et

Verbindung mit der Vorstellung von der Wirkung des Abendmahlsopfers für Verstorbene von kirchlichen Sprechern[1]) fixirt.

---

§. 40.
Secten.

Die ganze energische Massenhaftigkeit des Lehrkampfs war in diesen Jahrhunderten für Viele so überwältigend gewesen, daß dadurch selbst eine Secte an objectiver Wahrheit desperirender Indifferentisten erzeugt ward[2]). Indeß hatte doch alle jene Massenhaftigkeit auch sectirische (eigentlich christlich-sectirische) Bestrebungen im 4ten bis 6ten Jahrh. keineswegs ausgeschlossen[3]); insbesondere zwei- oder vielmehr dreierlei.

I.

Durch übertriebenen praktischen Eifer und praktische Uebertreibung paläologischer Tendenzen (in Betreff der Osterfeier insbesondere) kam in der 1. Hälfte des 4ten Jahrh. zu sectirischem Separatismus Audius (Audius oder Audäus), eigentlich Udo, Auda, Audai, ein mesopotamischer Laie von strengem christlichen Wandel, welcher schonungslos den weltlichen Sinn vieler Geistlichen rügte, und, darum verfolgt, sich separirte. Zuletzt nach Scythien verbannt, wirkte er für die Ausbreitung des Christenthums unter den Gothen. Die Secte der Audianer, an die selbst katholische Bischöfe sich anschlossen, und die von Audius, ihrem Bischof, auch mancherlei dogmatisch Anthropomorphitisches aufgenommen zu haben scheint, besonders angelegentlich aber den Nicänischen Schluß gegen die Quartodecimaner (ob. S. 280.) als Neuerung verwarf, mied in schroffster Separation alle geistliche Gemeinschaft

---

operibus (eben so wie sein späterer Schüler Fulgentius Rusp. de remissione peccatorum) durchaus loslöset von ihrem schon damaligen mannichfachen Mißbrauche zur Beschönigung eines sündlichen Lebens äußerer Kirchenglieder.

1) So namentlich von Gregor dem Gr. selbst dialog. IV, 39. (indem er diesen ignis purgatorius als Stätte derer bezeichnet, welche, hienieden durch christlichen Sinn der Seligkeit fähig geworden, doch mit noch abzustreifender Unvollkommenheit behaftet abgeschieden wären).

2) Die von Athanasius c. Apollinar. I, 6. und Philastrius haer. §. 91. erwähnte ägyptische, besonders Alexandrinische Secte der Rhetorianer im 4ten Jahrh., dogmatische Indifferentisten, welche unter Leitung eines gewissen Rhetorius unter den heftigen dogmatischen Kämpfen sich die Ansicht ausgebildet hatten, daß alle Häretiker Recht hätten auf ihre Weise.

3) Und zwar je reiner die allgemeine Kirche selbst in ihrem Wesen noch war, um so unreiner — das zeigt die Sectengeschichte der ersten Jahrhh. — waren im Allgemeinen die Secten, die von ihr sich absonderten. Je mehr die allgemeine Kirche als solche zum Theil den Charakter der Reinheit in Lehre und Leben verlor, um so mehr nahmen Secten denselben auf; je mehr die allgemeine Kirche als solche zum Theil aufhörte, das Wesen einer wahrhaft christlichen Kirche zu behaupten, um so mehr fingen Secten an, — so weit das in der Regel ihren Bestrebungen mehr oder weniger beigemischte unreine, häretische und schwärmerische Element es gestattete, — in ihrem Gegensatz gegen die allgemeine äußere Kirche einen Gegensatz gegen kirchliche Verderbniß, eine Gemeinschaft mit der allgemeinen inneren Kirche darzustellen: dies zeigt die Geschichte vornehmlich seit dem 9ten Jahrhundert. Die Mitte behauptet die gegenwärtige und unmittelbar folgende Zeit.

mit den Gliedern der allgemeinen Kirche, und bestand bis in den Anfang des 5ten Jahrhunderts[1]).

II.

Nebenher hatten auch die alten gnostischen und manichäischen Secten, beide theils abgesondert, theils mit einander vermischt, im Orient, hauptsächlich in Syrien, der Manichäismus besonders auch im nördlichen Afrika, sich immer noch fortgepflanzt. Von Constantin dem Gr. geduldet, seit Valentinian I. aber verfolgt, wurden sie eben durch Verfolgung in ihrem Enthusiasmus nur gefördert, als seien gerade sie, die Armen und Verfolgten, die rechten Christen, und keine Verfolgung rottete sie ganz aus. Ja der Manichäer-Secte in Nordafrika vermochte der Manichäer Faustus um 400 durch seinen Scharfsinn und Witz selbst neuen Glanz zu verleihen, der freilich allen tiefer Blickenden die Schwäche eines nur durch willkürliches Absprechen stark gewordenen Systems nicht auf die Dauer verbergen konnte[2]).

Nach der Mitte des 4ten Jahrh. verbreiteten sich, wahrscheinlich von Afrika, gnostisch-manichäische Keime und Lehren auch nach Spanien, und es erstand, vermittelt durch seine afrikanische Verjüngung, ein gnosticisirender Manichäismus in occidentalisch ascetischem Gewande. Jene Keime hatte daselbst vornehmlich ein durch die ascetische Strenge seines Wandels bekannter reicher Spanier Priscillianus aufgenommen[3]), und er bildete daraus ein aus Emanationslehre, (syrisch-gnostischem und manichäischem) Dualismus, (saturninisirender und ophitisirender) Astrologie, und anderen, uns durch die Berichte der Gegner nicht völlig klaren Elementen zusammengesetztes eignes System, dem er selbst eine einigermaßen biblische Basis zu geben trachtete[4]). Die Beredtsamkeit Priscillians und seine ascetische Strenge (er gebot auch Ehelosigkeit) verschafften ihm nicht wenige Anhänger, unter ihnen selbst zwei katholische Bischöfe, Instantius und Salvianus, und auch die gewaltsamen Gegenmaßnahmen der katholischen Kirche, namentlich der Bischöfe Hyginus von Corduba, der jedoch später zurücktrat, und Idacius von Emerita (Merida), hemmten das Wachsthum der Secte keinesweges. Im J. 380 sprach eine Synode zu Cäsaraugusta (Saragossa) über Priscillian und seine Anhänger die Excommunication, und machte den gewaltthätigen Bischof Ithacius von Ossonuba zum Vollzieher ihrer Beschlüsse. Dazu ver-

1) Vgl. Epiphan. haer. 70.; Theodoret. haer. fabb. IV, 10.; h. e. IV, 9.; Ephraem. Serm. 24. c. haeres. (Opp. II, 493.).

2) Von des Faustus Werke zur Vertheidigung des Manichäismus sind durch Augustins Gegenschrift (contra Faustum libb. XXXIII) uns wichtige Fragmente erhalten.

3) Quellen über ihn und seine Secte vorzüglich Sulpic. Sever. h. sacr. II, 46—51.; außerdem Hieron. epist. 139.; Augustin. epist. 36. 140. 236.; Orosii Consultatio s. commonitorium de errore Priscillianistarum, in Aug. Opp. VIII. 448. — Vgl. Lübkert De haeresi Priscillianistarum. Havn. 1840.; Rudelbach Christl. Biogr. I. S. 133 ff., und J. M. Mandernach (Kath.) Geschichte des Priscillianismus. Trier 1851.

4) Dabei ließ Priscillian die Autorität auch des A. T. gelten, indem er dasselbe allegorisch deutete, ohne jedoch den Gott des A. und N. T. gerade für denselben zu nehmen, und ohne auch überhaupt sich mit den allgemein anerkannten canonischen Schriften des A. und N. T. für sein Bedürfniß zu begnügen.

urtheilte der Kaiser **Gratianus** alle **Priscillianer** zum Exil. Aber Priscillian wußte durch Bestechung eines Staatsbeamten dies Urtheil rückgängig zu machen, in dem Maße, das Ithacius selbst endlich nach Gallien zu flüchten genöthigt war. Doch der Tod Gratians 383 und die Regierung des Usurpators **Maximus** änderte Alles. Ithacius fand zu Trier bei ihm Eingang, und nun wurden Priscillianermassen verhaftet, und die Synode zu **Burdigala** (Bourdeaux) 384 sollte über sie richten. Vom Urtheil dieser Synode appellirte Priscillian unbesonnen genug an Maximus, und dieser, obschon er dem ehrwürdigen Bischof **Martinus** von Turonum schonende Milde versprochen[1]), ließ bald, durch Ithacius bestimmt, gegen Priscillian und die Seinen, nach deren Gütern verlangend, die Folter anwenden, und da Einige schwere Vergehen der Unsittlichkeit (unnatürlicher Wollust in ihren Versammlungen), deren man sie angeklagt, unter den Qualen bekannten, 385 den Priscillian — das erste Beispiel eines über Häretiker in feierlicher Rechtsform gesprochenen und vollzogenen Bluturtheils, die erste leidige Ketzerhinrichtung — und bald darauf noch sechs seiner Anhänger[2]) zu Trier enthaupten, Andere deportiren. Nur **Theognistus** unter allen zu Trier gegenwärtigen Bischöfen[3]) wagte es, offen sich gegen solches Verfahren zu erklären, mit einer Entschiedenheit, daß nach der Rückkehr Martins nach Trier Beide, aller Bitten und Drohungen des Maximus ungeachtet, mit den übrigen Bischöfen selbst die Kirchengemeinschaft aufhoben: eine Energie, in der sie erst dann nachließen, als durch Nachgeben Martinus Zurückberufung der zur Inquisition nach Spanien gesandten Soldaten zu erwirken vermochte. Die Priscillianer aber, nicht allzu wählerisch in Mitteln und insbesondere Lüge[4]) zum Zweck der Erhaltung erlaubt achtend[5]), pflanzten trotz aller dieser und folgender Verfolgungen sich fort, und noch das Concil zu **Bracara** (Braga) 563 gab gegen sie Gesetze.

III.

Nur uneigentlichen Platz in christlicher Sectengeschichte behaupten endlich noch gewisse Vereine oder Secten des 4ten Jahrh., welche in der Zeit des großen Entscheidungskampfes der Kirche mit dem Heidenthum so Manche in sich sammelten, die weder heidnisch noch christlich dachten, und doch zu viel Gemüth besaßen, um ohne religiösen Cultus dahin zu gehen: die Secten der Hypsistarier, Cölicolä u. s. w. Die Secte der **Hypsistarier** (ὑψίστῳ θεῷ προςκυνοῦντες) in der Gegend von Cappadocien, von der wir nur spärliche Nachrichten aus dem 4ten Jahrh. haben bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die Hauptnachricht bei jenem in der Leichenrede auf seinen Vater, der zu dieser Secte eine Zeit lang gehört hatte (orat. XVIII, 5.), war entschieden keine christliche Secte, sondern wahrscheinlich (vgl. ob.

---

1) **Martinus**, entrüstet über beabsichtigte Entscheidung einer kirchlichen Angelegenheit vor weltlichem Gerichte, forderte nur bischöfliche Verurtheilung der Priscillianer als Häretiker und demgemäße Entziehung ihrer Kirchen.

2) Vgl. Rudelbach a. a. O. S. 139.

3) Mehrere auswärtige aber, namentlich **Ambrosius** von Mailand und **Siricius** von Rom, so entschieden sie den Priscillianismus verwarfen, kamen in ihrem Urtheil mit Theognist und Martinus überein, und erhoben sich als beredte Wortführer wider das also Geschehene.

4) „Jura! perjura! secretum prodere noli!“

5) Ihr Bischof **Dictinnius** von Astorga wenigstens um 400, der indeß zuletzt zur katholischen Kirche übertrat, hatte in einem Buche solche Grundsätze entwickelt. (Vgl. S. 302.)

S. 235)[1]) eine beim Fall des Heidenthums, in dem schwankenden Streben, Christenthum und Heidenthum irgendwie (und dann freilich wesentlich heidnisch) zu vermischen, aus älteren (christlichen und heidnischen, und damit der Religionseklekticismus vollkommen sei, auch jüdischen) und neu gegebenen oder wenigstens neu gestalteten Elementen gebildete Secte. Diejenigen Heiden nehmlich, welche eben so wenig an ihre Götter geglaubt hatten, als sie jetzt an Christus glauben wollten, lebten auch in der Zeit des großen Kampfes beider Religionen gleichgültig fort, gottlos oder in den allgemeinsten Formen von Religion. Die Innigeren aber unter ihnen wurden in der bewegten Zeit vom Drange nach religiöser Gemeinschaft zusammengeführt. So denn eben entstand wohl die Secte der Hypsistarier — mit ihrer Anbetung eines einigen Gottes, und doch zugleich mit einer Verehrung von τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα, und einem Halten auf Speisegesetze und Sabbath — gewissermaßen als eine neue Art Proselyten des Thors; nicht nur diese aber, sondern auch die verwandten Secten der Euphemiten im Orient, der Coelicolae in Afrika, und andere, welche alle zwar das Daseyn von Göttern angenommen haben sollen, doch nur Einen Allherrschenden in ihren Bethäusern unter der Abend- und Morgendämmerung bei glänzender Beleuchtung mit Hymnen und Gebet verehrten. Vor der inneren und äußeren Macht des Christenthums freilich mußten alle diese sectirischen Erscheinungen des 4ten Jahrh. nach wenigen Menschenaltern als schnelles Irrlicht verschwinden; — doch aber nur, um unter veränderten Umständen bald genug in verjüngter Gestalt und dämonisch vervielfachter Kraft neu im Islam zu erstehen.

---

1) Denn andere Annahmen, welche sie (mit G. Boehmer De Hypsistariis. Berol. 1824., und Dess. Einige Bemerkk. zu den ... Ansichten über die Hypsist. Hamb. 1826.) für den Rest einer über Asien verbreiteten Urreligion, die sich aus der Vermischung des Monotheismus mit dem Sabäismus gebildet hatte, oder (mit C. Ullmann De Hypsistariis. Heidelb. 1823., und Dems. in den Heidelb. Jahrb. 1824. Nr. 47.) für eine aus einer Vermischung des Judenthums mit der alten Perserreligion hervorgegangene, oder (nach einer Kritik in der Jen. Lit. Z. Dec. 1824. Nr. 238.) für eine aus der religiösen Gährung in den ersten christlichen Jahrhh. entstandene, mit der der Essäer oder Therapeuten eng verwandte Secte zu erklären geneigt sind, sind nicht so innerlich wahrscheinlich.

Zeittafel

zum ersten Bande

(maßgebende und leitende Erscheinungen und Jahre).

Erste Hauptperiode.

Aeltere Kirchengeschichte.

Jahr	
1 — 590	
14	Augustus stirbt, Tiberius Kaiser. — Judas von Gamala.
28 — 37	Pontius Pilatus.
33	Christliche Kirche. Petrus.
33 — 60	Apostolischer Kampf gegen groben Pseudo=Judaismus und Ethnicismus. — Erster Ursprung einer neutestamentlichen Literatur.
35	Stephanus erster Märtyrer.
36	Bekehrung Pauli.
41	Herodes Agrippa I. König von ganz Palästina.
41 — 54	Claudius Kaiser.
44	Jacobus der Aeltere enthauptet. — Χριστιανοί zu Antiochien.
45	Erste größere apostolische Reise des Ap. Paulus.
50	Apostel= und Aeltesten=Convent in Jerusalem. — Apollonius von Tyana.
51 oder 52	Zweite große apostolische Reise des Paulus.
54 — 68	Nero Kaiser.
54 oder 55	Dritte große Reise des Ap. Paulus.
60 — 70	Entwicklung eines feineren pseudo=judaistischen u. ethnicistischen Widerchristenthums u. apostolischer Kampf dagegen. — Fortsetzung einer neutestamentlichen Literatur.
61	Paulus gefangen in Rom.
64	Christenverfolgung in Rom. — Jacobus der Jüngere Märtyrer.
66	Ausbruch des jüdischen Kriegs.
67 oder 68	Petrus und Paulus zu Rom Märtyrer.
69 — 79	Vespasian Kaiser.
70	Zerstörung Jerusalems.
70 – 100	Vollendete Ausbildung eines judaistisch=ethnicistischen Widerchristenthums und apostolischer (Johanneischer) Schlußkampf dagegen. — Vollendung einer neutestamentlichen Literatur.
79 — 81	Titus Kaiser.
81 — 96	Domitian Kaiser.
96 — 98	Nerva Kaiser.
98 — 117	Trajan Kaiser. Christenverfolgungen.
100	Clemens von Rom.
107	Symeon von Jerusalem Märtyrer.
115	Ignatius Märtyrer.

Jahr	
117 — 138	Hadrian Kaiser.
125	Basilides. Saturninus. — Ophiten.
132 — 135	Barcochba.
138 — 161	Antoninus Pius Kaiser.
140	Valentinus.
150	Celsus. Marcion. — Justinus Martyr.
zw. 157 u. 171	Montanus. — Synoden.
160	Osterstreit zwischen Polycarp und Anicet.
161 — 180	Marcus Aurelius Kaiser. Christenverfolgungen.
166	Justinus Martyr st.
167	Christenverfolgung zu Smyrna.
168	Polycarpus Märtyrer.
170	Bardesanes. Carpocrates. — Osterdifferenz zwischen Claudius Apollinaris und Melito von Sardes.
177	Christenverfolgung zu Lugdunum und Vienna. Irenäus.
180 — 193	Commodus Kaiser.
180	Lucian von Samosata. — Schule zu Alexandrien.
193 — 211	Septimius Severus Kaiser.
196	Osterstreit zwischen Polykrates von Ephesus und Victor von Rom. — Cajus zu Rom.
200	Severus, Severianer. Praxeas. Theodotus. Artemon. Hermogenes. — Clemens von Alexandrien. — Neutestamentliche Homologumena.
201	Tertullian Montanist.
202	Christenverfolgung.
211 — 217	Caracalla Kaiser.
218 — 222	Heliogabalus Kaiser.
219	Mischna.
220	Hippolytus. Noëtus. Callistus. Tertullianus st.
222 — 235	Alexander Severus Kaiser.
232	Origenes von Alexandrien vertrieben.
235 — 238	Maximinus Thrax Kaiser. Christenverfolgungen.
238 — 244	Gordianus Kaiser.
243	Ammonius Sakkas st.
244 — 249	Philippus Arabs Kaiser.
244	Arabische Synode gegen Beryllus.
248	Cyprian Bischof zu Carthago. Schisma des Felicissimus.
249 — 251	Decius Kaiser. Christenverfolgung. Paul von Theben.
250	Provinzialsynoden allgemein. — Sabellius.
251	Gallus Kaiser. — Novatianisches Schisma zu Rom.
254	Origenes st.
254 — 259	Valerianus Kaiser.
257 ff.	Christenverfolgung.
258	Cyprian Märtyrer.
259 — 268	Gallienus Kaiser. Christenthum religio licita.
260	Paulus von Samosata.
264 u. 269	Antiochenische Synoden gegen Paul v. Samosata.
265	Dionysius von Alexandrien st.
270 — 275	Aurelian Kaiser.
270	Gregorius Thaumaturgus und Plotinus st.
276	Mani st.
284 — 305	Diocletianus Kaiser.
290	Schule zu Antiochien.
296	Diocletian gegen die Manichäer.
303 — 311	Christenverfolgung unter Diocletian und Galerius.
394	Porphyrius st. — Hierokles.
305	Synode zu Elvira.
306	Meletianisches Schisma in Aegypten.
306 — 337	Constantinus Augustus.
309	Pamphilus Märtyrer.

Jahr	
310—381	Sapores II., König von Persien, Christenverfolger.
311	Galerius st. — Cäcilianus Bischof von Carthago. — Antonius der Einsiedler in Alexandrien.
312	Constantin gegen Maxentius in Rom („Hac vince").
313	Licinius Sieger über Maximinus. — Donatus Magnus. Bischöfliches Gericht zu Rom gegen die Donatisten.
314	Constantin Sieger über Licinius. — Kaiserliches Gericht zu Carthago über die Donatisten. Concil zu Arles; auch zu Neocäsarea und Ancyra.
318	Arius.
319	Constantin gegen die munera publica der Geistlichen.
321	Constantin gegen Sonntagsprofanation. — Arius vom Bischof Alexander excommunicirt.
323	Constantin allein Kaiser.
325	Erstes ökumenisches Concil, zu Nicäa. Nicänisches Symbolum.
326	Athanasius Bischof von Alexandrien.
327	Frumentius Missionar für Aethiopien.
330	Lactantius st. — Bekehrung der Iberier.
331	Eustathius von Antiochien durch die Arianer entsetzt.
335	Synode zu Tyrus.
336	Athanasius vom Kaiser exilirt. Arius st.
337	Constantin getauft, st.
347—352	Julius Bischof von Rom.
340	Eusebius von Cäsarea, auch Paulus von Theben st. — Constantin II. st.
340—395	Didymus von Alexandrien.
341	Constantius' strenges Gesetz gegen das Heidenthum.
341 u. 342	Concil zu Antiochien.
343 ff.	Christenverfolgung in Persien.
343	Symeon von Seleucia Märtyrer.
345	Concil zu Antiochien. — Concil zu Sardica. Antinicänisches orientalisches Concil zu Philippolis.
346	Synode zu Mediolanum, gegen Photinus.
348 (341?)	Ulphilas Bischof der Gothen.
350—361	Constantius allein Kaiser.
350	Aërius Presbyter zu Sebaste.
351	Concil zu Sirmium.
353	Synode zu Arelate.
354	Augustinus geboren.
355	Eustathius, für das Mönchsleben. — Synode zu Mediolanum. — Ulphilas und seine Gothen im römischen Reiche.
356	Antonius der Einsiedler st. — Sieg der Antinicäner. — Aëtius u. Eunomius.
357	Concil zu Sirmium.
358	Concil zu Ancyra.
359	Versammlung zu Sirmium. — Orientalisches Concil zu Seleucia und occidentalisches zu Ariminum.
360	Meletius Bischof von Antiochien. — Macedonius, Bischof von Constantinopel, abgesetzt.
zw. 360 u. 364	Concil zu Laodicea.
361	Julianus Apostata.
362	Athanasius' Synode zu Alexandrien.
363	Kaiser Julianus st. Jovianus K.
364	Valentinian's I. Toleranzgesetz.
365	Gesetz des Valens gegen Mißbrauch des Mönchsthums.
366	Damasus Bischof von Rom.
368	Pagani. — Hilarius von Pictavium st.
373	Athanasius st. — Basilius Magn., Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa.
374	Ambrosius Bischof von Mailand.
375	Kaiser Gratianus und Valentinianus II. Ersterer nicht mehr Pontifex maximus.
378	Diodorus Bischof von Tarsus. — Gregor von Nazianz in Constantinopel.
379—395	Theodosius I. der Große.

Jahr	
380	Synode zu Cäsaraugusta, excommunicirt den Priscillian.
381	Zweites ökumenisches Concil, zu Constantinopel; Bestätigung der Nic. Kirchenlehre; auch Fixirung der Lehre vom Heiligen Geiste.
382	Apollinaris der Jüngere st. — Hieronymus in Rom.
384—398	Siricius Bischof von Rom.
385	Priscillian enthauptet.
385—412	Theophilus Patriarch von Alexandrien.
386	Cyrillus von Jerusalem st. — Hieronymus in Bethlehem.
387	Augustinus getauft. — Chrysostomus' Säulenpredigten.
388	Jovinianus.
390	Gregorius von Nazianz und Makarius Magnus st. — Theodosius u. Ambrosius.
391	Zerstörung des Serapeion.
392	Theodosius allein Kaiser.
393	Concil zu Hippo Regius.
394	Origenistischer Streit.
395	Theodosius st.; das Reich getheilt.
395—423	Honorius im Occident.
395—408	Arcadius im Orient.
396	Augustinus Bischof zu Hippo Regius.
397	Ambrosius von Mailand st. — Chrysostomus Patriarch von Constantinopel. — Concil zu Carthago.
398—402	Anastasius Bischof von Rom.
398	Synode zu Carthago.
399. 400	Alexandrinische Synoden gegen Origenes. Neuer Origenistischer Streit.
400	Martinus Turon. st. — Manichäer Faustus.
401	Theophilus von Alexandrien gegen Chrysostomus.
401—420	Jezdegerdes I. von Persien Christenverfolger.
402—416	Innocentius I. Bischof von Rom.
403	Epiphanius von Salamis st. — Synodus ad Quercum. — Concil zu Carthago.
404	Vigilantius.
407	Chrysostomus st. im Exil.
408—450	Theodosius II. Kaiser im Orient.
410	Synesius Bischof von Ptolemais. — Alarich in Rom.
411	Collatio cum Donatistis zu Carthago.
412	Cyrillus von Alexandrien. — Cölestius zu Carthago excommunicirt.
415	Pelagius auf den Synoden von Jerusalem und Diospolis.
416	Synoden von Mileve und Carthago.
417—418	Zosimus Bischof von Rom.
418	Generalsynode zu Carthago.
420	Symeon der Stylit. — Hieronymus st. — Theodoretus Bischof von Cyrus.
420—438	Varanes V., K. von Persien, Christenverfolger.
425—455	Valentinian III. Kaiser im Occident.
428	Nestorius Patriarch von Constantinopel.
429	Die Vandalen in Nordafrika. — Theodorus von Mopsvestia st.
430	Palladius in Irland. — Synode zu Alexandrien; Cyrills 12 Anathematismen. — Augustinus st.
431	Das 3te ökumenische Concil, zu Ephesus, gegen Nestorius.
432	Patrik in Irland.
433	Vergleich zwischen Cyrill v. Alexandrien und Johannes von Antiochien.
435—489	Barsumas Bischof von Nisibis.
436—457	Ibas Bischof von Edessa.
440	Nestorius und Isidorus Pelus. st.
440—461	Leo der Große von Rom.
441	Concil zu Orange.
444—451	Dioscurus Patriarch von Alexandrien.
445	Valentinian III. über das Ansehen der Römischen Kirche.
448	Eutyches auf einer Synode zu Constantinopel entsetzt.
449	„Räubersynode" zu Ephesus.
450	Pulcheria und Marcian. — Vincentius Lirinensis st.
nach 450	Severinus in Noricum.

Jahr	
451	Viertes ökumenisches Concil, zu Chalcedon.
451—453	Monophysitischer Mönchsaufruhr in Palästina.
454	Proterius. Timotheus Aelurus. Petrus Mongus.
457	Theodoretus st.
457—474	Leo I. Kaiser.
460	Patricius st. — Concil zu Tours.
463	Petrus Fullo monophysit. Patriarch von Antiochien. — Studius, Studiten.
472—475	Synoden zu Arelate und Lugdunum.
474	Kaiser Zeno Isauricus.
476	Sturz des weströmischen Reichs. — Zeno Isauricus durch Basiliscus verdrängt.
477—491	Zeno Isauricus Kaiser.
482	Henotikon Zeno's.
484—519	Bann zwischen dem Occident und dem (monophysitisir.) Orient.
486	Die Franken in Gallien.
490	Faustus von Rhegium st.
491—518	Anastasius Kaiser.
496	Taufe des Franken Chlodwig. — Babäus Katholikus.
499	Die persische Kirche Nestorianisch.
500	Avitus von Vienna.
501	Cäsarius Erzbischof von Arelate.
506	Concil zu Agde.
508	Fulgentius v. Ruspe. — Philoxenus. Severus.
517	Der Burgundione Sigismund katholisch. — Concilium Epaonense.
518—527	Justinus I. Kaiser.
525	Avitus von Vienna und Boëthius st.
527—565	Justinianus I. Kaiser. — Monophysitische Partheiungen in Alexandrien.
529	Möncheregel des Benedictus von Nursia. — Concilien zu Arausio und zu Valentia. — Concil zu Vaison.
530—532	Bonifacius II. Bischof von Rom.
533	Fulgentius von Ruspe st. — Concil zu Orleans.
534	Das Reich der Vandalen wird zerstört.
535	Cosmas Indicopleustes.
536	Concil zu Constantinopel. — Synode zu Thiven.
538	Vigilius Bischof von Rom. — Cassiodorus Mönch.
541	Synode zu Constantinopel gegen Origenes.
541—578	Jakob Baradai.
542	Cäsarius von Arelate st.
543	Benedictus von Nursia st.
544	Tria capitula. Dreicapitelstreit.
553	Fünftes ökumenisches Concil, zu Constantinopel, gegen die drei Capitel. — Ende des ostgothischen Reichs in Italien.
556	Dionysius Exiguus st.
557	Synode zu Paris.
560	Joh. Philoponus Tritheit. Damianus. Stephanus Niobes.
562	Cassiodorus st.
563	Concil zu Bracara.
564	Justinian für die Aphthartodoketen.
565	Kaiser Justinian st. — Columba in Schottland.
567	Concil zu Tours.
569 oder 570	Muhammed geb.
572	Concil zu Bracara.
578	Johannes Scholasticus st.
578—590	Pelagius II. Bischof von Rom.
580	Concil zu Auxerre.
585	Joh. Jejunator von Constantinopel „ἐπίσκοπος οἰκουμενικός."
589	Concil zu Toledo. Rekkared katholisch.
590	Gregor der Große Bischof von Rom.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.